

دراسات في الحالة الإسلامية (٣)



جدل الإسلاميين

الخلاف العلماني - الإسلامي
(حالة المغرب نموذجاً)

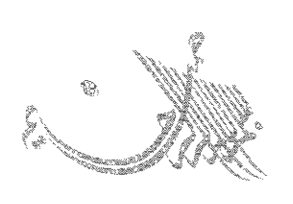
د. عبد القدوس أنحاس

nama-center.com

جدل الإسلاميين

الخلاف العلماني-الإسلامي

(حالة المغرب نموذجاً)





دراسات في الحالة الإسلامية (٣)

جدل الإسلاميين

الخلاف العلماني - الإسلامي
(حالة المغرب نموذجاً)

د. عبد القدوس أنحاس



جدل الإسلاميين
الخلاف العلماني - الإسلامي (حالة المغرب نموذجاً)
د. عبدالقدوس أنحاس./ مؤلف من المغرب

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٣

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء»



بيروت - لبنان
هاتف: ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)
المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١
E-mail: info@nama-center.com

تصميم الغلاف والإشراف الفني:



دار وجوه للنشر والتوزيع
Wojooh Publishing & Distribution House
www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية - الرياض
للتواصل:
http://www.facebook.com/Wojoooh

ح/ مركز نماء للبحوث والدراسات ١٤٣٤هـ.
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
أنحاس، عبد القدوس
الخلاف العلماني الإسلامي. / عبد القدوس أنحاس. -الرياض ١٤٣٤هـ
٣٥٢ص، ١٤,٥×٢١,٥ سم
ردمك: ٩-٨-٩٠٤٢٣-٦٠٣-٩٧٨
١ -اختلاف المقدمة عن الملخص أ. العنوان
ديوي ٢٠١,١٦ ١٤٣٤/٢٧٩٨
رقم الإيداع: ١٤٣٤/٢٧٩٨
ردمك: ٩-٨-٩٠٤٢٣-٦٠٣-٩٧٨

مطابع الشبانات الدولية
هاتف: ٢١٤١١٠٠ - فاكس: ٤٥٣٨٥٣٣

المحتويات

الموضوع	الصفحة

تمهيد

لم تكن فترة الاستعمار أزمنةً لاستغلال الخيرات والثروات القومية المادية، بقدر ما كانت في الواقع فتراتٍ للاشتغال داخل الحقل الذهني للعقل المغربي. لقد كان إحداث الشرخ الثقافي والتشظي الفكري أحد أولويات المستعمر الفرنسي قبل خروجه إدارياً وعسكرياً. ولقد أفلح في ذلك إلى حد بعيد.

يوم خرج، كان واقع النصر السرمدي يخفي في رحمه واقع الأزمة والافتراق والصراع الثقافي المزمن، والذي لا يبدو له حلٌ في الأفق القريب.

من خصوصيات الاستعمار الثقافي، تعميق أزمة الهوية والانتماء إلى الذات، وإلى التاريخ، وإلى الكينونة المستقلة، وهو ما يعني محاولته الدؤوبة أن يفقد هذا العقل توازنه الفكري والمعرفي، وإحداث حالةٍ من العجز البنيوي، للحيلولة دون إعادة تشغيل مولدات الكيان الثقافي والحضاري، التي تعيد له توازنه في

بناء النقاشات الموضوعية، وإعادة ربط الشظايا الثقافية والمعرفية المفككة استعمارياً، بخيوط الحكمة والأناة والتبصر.

لقد تنبه محمد عابد الجابري إلى أن مأزق الخطاب النهضوي، يكمن في غياب مرجعيةٍ واحدة، ومن ثم دعا إلى تدشين «عصر تدوين» جديد، يكون إطاراً لمرجعيةٍ جديدة، قوامها أصول أعيد تأصيلها، وأخرى مستحدثةٌ بكاملها[(١)]، باعتبار أن فكرة توحيد المرجعية، تشكل حلاً جذرياً لما أسماه بالأزمة الشاملة.

ولقد عبر المشهد الثقافي المغربي عن مأزقية الإشكال النهضوي - كما أشار الجابري - من خلال حالة فقدان الشعور بالانتماء إلى راهنية الواقع الثقافي والاجتماعي، في شبه غيبوبةٍ فكريةٍ وشعورية، حنطت العقل داخل قوالبَ وأنساقٍ جاهزةٍ وغير قابلةٍ للتمدد أو التغير.

لقد كان المشهد الموروث عن فترة ما بعد الاستعمار يقدم وعياً زائفاً ومغالطاً لما يعيشه الإنسان المغربي واقعياً. وعيٌ زائفٌ بالنظر لحجم الاعتزاز الذي أبداه ولا يزال اتجاه انتمائه، سواء كان هذا الانتماء تاريخياً تراثياً أم حاضراً غربياً، وهو الوعي الذي عبر عن نفسه في حالة الانفصام الثقافي والانشطار الوجودي فكراً ولغةً ومجتمعاً وسياسةً واقتصاداً.

---

(١) وجهة نظر ص١١، المركز الثقافي العربي بيروت، وانظر: بنية العقل العربي للمؤلف ص٥٧٣، المركز الثقافي العربي.

لقد كان الاغتراب العميق في سلطة الآخر يغيب العقل حتماً عن إبصار الواقع كما هو، بحقائقه وانتظاراته وإشكالاته، بل كان يدخله في متاهاتٍ ذهنيةٍ وتخيلاتٍ فكرية، قاعدتها الظن وما تهوى الأنفس.

ومع اغتراب العقل خارج متاريسه الثقافية وحصونه المعرفية، تغربت الحقيقة نفسها، وغربت معها شمس التغيير والنهوض والتحديث والتقدم، فكان لزاماً طرح سؤال الجوهر والماهية والوجود، باعتبار أن التوزع الذهني والشعوري الذي طال المجتمع المغربي طيلة العقود الماضية، بين تيارٍ إسلامي يستند إلى مرجعية التراث والتاريخ والدين والمقدس، وتيارٍ علماني يستظل بمظلة الحقوق الكونية ومرجعية الحق الطبيعي، ويرفع شعار الحداثة والديمقراطية، ويضع الوعي الجمعي خارج موضوع النقاش.

ففي الوقت الذي توظف فيه أحدث وسائل الاستقطاب والاستيعاب والاستلاب والاستنهاض، وفي الوقت الذي تستعمل فيه أشرس أدوات الصراع الثقافي والاحتراب السياسي والنزال العقائدي، نتساءل عن موقع الإنسان المغربي داخل هذا النقاش؟

هل الأمر مرتبطٌ بنقاشٍ ثقافيٍ ومجتمعيٍ عميق؟ أم أنه صراع أجندات وإيديولوجيات وتصفية حساباتٍ خاصة، ولهاثٌ شرسٌ وراء السلطة ومواقع القرار؟

هذا الكتاب هو محاولةٌ لاستصحاب الإشكال الثقافي

المغربي الآني، لنطل من خلاله على أزمة الجدل المرجعي والاجتماعي الذي يعتصر الواقع المغربي، ويشطره إلى تيارين وجهتين وهويتين وتاريخين.

ليس مقصدنا أن ننبش في مثارات هذا الجدل، ولا أن نؤجج ناره المحتدمة أصلاً، ولا أن نعمق جراحات الثقافة والمجتمع أكثر مما هي عليه. ليس هذا مطلبنا، ونحن ندرك يقيناً عمق الأزمة التي تحياها نخبنا الفكرية والسياسية على اختلاف أطيافها الثقافية، عندما انقطع حبل الوتين الذي يربطها بأوصال الأمة، يوم تضخم فيها الأيديولوجي والمذهبي والفئوي والسياسي على حساب المصلحة العامة، فسقطت عندها قلاع المعرفة وتهاوى التحليل العلمي، وأضحى النقاش اليومي عبارة عن رؤيةٍ مسطحةٍ تعتم الواقع وتشوش عليه، وغابت رسالة المثقف العضوي الذي تبصر من خلاله الأمة حاضرها ومستقبلها.

مقصدنا في هذا البحث أن نجرد مقولات الإسلاميين والعلمانيين في القضايا الجدلية الخلافية التي استأثرت باهتمام الرأي العام المغربي في الآونة الأخيرة، وأن نتتبع هذا النقاش الثقافي على امتداد جغرافيته الواسعة، انطلاقاً من سؤال المرجعية والهوية، ومناقشة الوضع الثقافي والمجتمعي والسياسي للحركات الإسلامية وجوداً وهويةً، مروراً بالقضية النسائية وحقوق المرأة، ثم عروجاً بالمسألة اللغوية وتمظهراتها المختلفة، وانتهاءاً بالإشكالية الفنية وحرية الإبداع.

وسيكون الهدف أن نحرر المقولات الجدلية بعيداً عن نعوت التخوين وتهم العمالة والتحريض والاستلاب الثقافي، من خلال رد المقولات إلى أصولها الفلسفية وجذورها المرجعية، إضافةً إلى تحرير أرضية النقاش المتنازع عليها ثقافياً وسياسياً، مع رفع الإصر السياسي والأيديولوجي الذي يثقل كاهل الحقيقة المعرفية والواقعية.

وقبل الحديث عن مواطن الجدل الإسلامي العلماني، من المفيد أن نشير بدايةً إلى بعض القضايا التي تحكم بنية هذا الجدل، سواء منها ما يدخل في سياق الالتباس وسوء الفهم، أو ما يتعلق بالبنية الحدية لطبيعة الخلاف نفسه.

ولعل أهم النقاط المسجلة في هذا السياق؛ إشكالية الطرح العلماني في حد ذاته، كما يطرح نفسه في الساحة الثقافية المغربية، من حيث تعدد وجهات النظر العلمانية، مما يضعنا أمام بعض التساؤلات الجوهرية: هل نحن أمام اتجاهٍ علمانيٍ واحدٍ؟ أم أننا أمام علمانياتٍ متعددة؟

بمعنى آخر، كيف تعلن التيارات العلمانية عن نفسها فكرياً وسياسياً وثقافياص من خلال مؤسسات المجتمع المدني أحزاباً وجمعياتٍ ومنظمات؟

وما يقال عن التيار العلماني اجتماعياً وسياسياً، يطرح أيضاً في سياق البحث عن خريطة الانتشار الاجتماعي والسياسي والثقافي الإسلامي، والسؤال هنا بالأساس حول مظاهر تشكل

الطيف الإسلامي، تياراتٍ فكريةً واجتماعيةً وسياسيةً وجهاديةً وتربوية؟

هذا الكتاب هو محاولة للتسلل إلى جوهر الجدل الإسلامي العلماني، والتعريف بأهم القضايا التي ثار حولها النقاش بين التيارين، مع ربط هذه القضايا بأصولها الفكرية والفلسفية. وقد كان الأمل، أن نوسع دائرة الاشتغال على هذا الجدل، ونبحث تضاريسه في رقعةٍ أشمل. لكن، استقر الأمر على الحالة المغربية، باعتبارها تشكل ربما أنضج حالةٍ للجدل الإسلامي العلماني، بحكم تطور الخطاب عند التيارين معاً، ومحاولة كل تيارٍ على حدةٍ تأصيل خطابه وبنائه فكرياً وفلسفياً.

هذا، وكما سيظهر من خلال بعض إحالات الكتاب، أني استفدت كثيراً من كتاب الأستاذ الباحث بلال التليدي حول الإسلاميين والعلمانيين والتعايش الممكن، وذلك لأنه جمع من خلال الحوارات التي أجراها مع مكونات الطيف العلماني والإسلامي متناً أساسياً، حاولنا أن نعتمده في التحليل، إلى جانب خطابات أخرى، تم الاشتغال عليها، بما يفي بالغرض والقصد الذي توجه إليه الكتاب.

وهذا، ولا أنسى أن أنوه بمركز نماء للبحوث والدراسات الذي اقترح علي هذا الموضوع، ضمن مشروعٍ متكاملٍ، يهدف إلى كشف تفاصيل الظاهرة الإسلامية، في أنساقها المعرفية والسياسية، وتوجهاتها ورهاناتها، وفي علاقاتها البينية

وتفاعلاتها، وفي مساراتها وتحولاتها، وفي كسبها وتجاربها، وفي الدراسات النظرية والبحثية التي قاربتها.

وقد اخترت أن أساهم في جانبٍ من هذا المشروع الضخم، ذلك الجانب الذي يستهدف تغطية علاقات الحركات الإسلامية ببقية الفاعلين، وأنماط الخطاب الذي ينتجونه في تفاعلاتهم، تحت مسمى جدل الإسلاميين، مقتصرين على حالة المغرب في جدل الإسلاميين بالعلمانيين. ونحن نقدر أن دراسة هذا الجانب المرتبط بخلاف الإسلاميين سواء كان مع الذات المتعددة (الخلاف الإسلامي الإسلامي) أو مع الآخر (جدل الإسلاميين مع العلمانيين)، يؤطر بياضاتٍ كبيرةٍ لا زالت تكتنف مسار البحث حول الظاهرة الإسلامية.

ولهذا الاعتبار، أتقدم بالشكر لهذا المركز الذي لفتتني مشاريعه الفكرية، وإصدارته الواعدة، فاستجبت لهذه الدعوة الكريمة، وانخرطت في هذا المشروع الذي أتمنى أن يكون إضافةً نوعيةً للمكتبة الفكرية الإسلامية.

في مقدمات البحث

المقدمة الأولى:
في مفهوم العلمانية أو بين العلمانية واللادينية

أشار الأستاذ عبد الصمد بلكبير في حديثه عن العلمانية بالمغرب، إلى قضيةٍ جوهريةٍ في سياق تحديد الإشكال. يقول: «إن الفكر العربي وهو يناقش هذا الموضوع، يخلط بين المرحلتين والحالتين، ربما بسبب جهله بالتاريخ. فهناك فرقٌ بين الأمرين كبير. ففصل الدين عن الدولة شيء، وفصل الدولة عن الدين شيءٌ آخر. ففصل الدين ـ أو عزل أو تمييز الدين ـ عن الدولة مبدأٌ إيجابيٌ لصالح الدين ولصالح الدولة، ولكن فصل الدولة عن الدين، هو الموضوع المفترض والمطلوب للمناقشة. ذلك أن الغرب بعد أن استفادت برجوازيته من هذه الواقعة التي خدمت أغراضها، وسيطرت على الدولة، لم تكتف بفصل الدين عن الدولة، وجعله بمثابة ضميرر وموجهٍ أخلاقي ورقيب، بل عمدت

إلى الوجه الآخر من اللائكية، الوجه الذي يثير النقاش، وهو فصل الدولة عن الدين؛ أي: عدم قبوله نظرياً. فإذا كان من المقبول فصل الدين عن الدولة، فإنه ليس من المقبول فصل الدولة عن الدين، وهذا يعني: أنه ليس للدولة الحق في أن تتدخل في الدين بصيغ الاستعمال والهيمنة وإضفاء القدسية على قراراتها، ولكن للدين أن يتدخل في الشأن السياسي على مستوى المرجعية الأخلاقية والمرجعية التوجيهية والمرجعية السلوكية في عدة قضايا لا تخص الأسرة فقط، ولكن أيضاً في القضايا التي لها أثر على حياة الناس، وعلى سعادتهم وعلى سلوكهم وعلى اطمئنانهم»[(١)].

مما لا شك فيه أن الأستاذ عبد الصمد بلكبير قد أوضح نظرته للعلمانية في سياقها الجزئي كما يسميه عبد الوهاب المسيري، وهو ألطف مستويات العلمانية. إنه النوع الذي يمكن إقامة الحوار معه، وفتح أبواب النقاش الفكري والمعرفي معه، بل هو النوع الأكثر صدقاً في المقارعة الفكرية والسجال الثقافي في الحالة المغربية.

وهذا التمييز ـ أعني: تمييز مراتب العلمانية وأنواعها ـ له أثره البالغ بعد ذلك في طبيعة النظر في الاختلاف الإسلامي العلماني في المغرب.

إن هذا النوع من العلمانية في الحالة المغربية هو تيارٌ فكريٌّ

---

(١) انظر كتاب: الإسلاميون والعلمانيون في المغرب التعايش الممكن ص٣٥].

واجتماعيٌ قادرٌ على النقاش والاختلاف والتدافع الفكري والمعرفي. يقول خالد الصمدي: «في المغرب ثمة فرقٌ بين العلمانية كاختيارٍ فكريٍ وثقافيٍ في تجلياته الليبرالية والاقتصادية والسياسية، وبين اللادينية التي تناقض وتناهض الدين والتدين. والظاهر للمتتبع، أن الذي نتعامل معه الآن في الساحة الفكرية، ليس العلمانية بمفهومها الفكري الواضح الذي يدعو إلى احترام الأديان، ويدعو إلى الحوار وتقدير حق الاختلاف والبحث عن القواسم المشتركة، وبناء الخيارات بناءاً ديمقراطياً. بل نتعامل بشكلٍ كبيرٍ مع الخيار الثاني؛ خيار اللادينية الذي يتميز بطابع الاقصاء والتخويف، وبمحاولة فرض فئةٍ معينةٍ لنمطٍ معينٍ في الحياة، يجد ذاته في الانسلاخ عن كل القيم والمبادئ لصالح حياةٍ حرةٍ متهورةٍ لا خيار فيها سوى الخيار المادي الصرف. إنه خيارٌ لا علاقة له بالعلمانية. وهذا هو الطرح الذي يحاول إسماع صوته في مجتمعنا، ولو باستفزاز مشاعر المغاربة من خلال انتهاك المعلوم من دينهم بالضرورة، من أجل الإثارة الإعلامية، في غياب أي طرحٍ فكريٍ مقنعٍ وجاد، يمكن أن يدخله حلبة الحوار والتدافع»[1].

نقدم للموضوع بهذا التمييز الضرروري حتى نؤكد بأن موضوع الخلاف الإسلامي العلماني، إنما يكون ضمن شروطه الممكنة وقنواته المتيحة له. ولا شك أن الفكر الشمولي والفكر

---

(١) المرجع السابق ص١٢٧.

الإقصائي لا يمكن بأية حالٍ من ولوج أبواب الاختلاف الفكري المؤسس لصرح التدافع الثقافي كما يقول المقرئ أبو زيد: «فالتيار العلماني المتطرف، هو تيارٌ ليست قضيته فصل الدين عن الدولة، بل مشكلته الأساسية تتعلق بطبيعة الرؤية والنظر إلى الدين، وكذلك طبيعة الرؤية والتصور للدنيا. فهذا التيار ينظر للدين إما كأفيون، وإما كعنصرٍ مضرٍ ينبغي استئصاله من الذات مثل الميكروبات الضارة، أو خطرٍ ينبغي أن يباد حتى من العقول، أو أنه ينبغي أن يوجد، وإن كان بدرجة قليلة من الاحترام. كأن يختار للمسجد مثلاً موقعاً ومحلاً يتناسب مع نظرتهم التحقيرية للدين»[١].

إن النقاش المطروح في هذا السياق، هو جزءٌ من أوجه التناظر والتدافع الفكري والحضاري الذي انطلقت معالمه واضحةً في الساحة الثقافية المغربية في الآونة الأخيرة، وهو نقاشٌ كما لاحظ ذلك كثيرٌ من المراقبين، بدأ يعطي للحقل المعرفي المحلي بعض الزخم والحراك والعودة التدريجية إلى الحياة الثقافية المرجوة. وقد اخترنا في هذه الدراسة بعض أوجه النقاش الإسلامي العلماني الجاد باعتبار أن كثيراً من الفعاليات العلمانية والإسلامية تملك رصيداً معرفياً واجتماعياً وسياسياً عريضاً قادراً على بلورة نقاشٍ فكريٍ حضاريٍ تُقدمه لتخرج بالمجتمع العربي الإسلامي من مأزقه الراهن.

---

(١) المرجع السابق ص٨٤.

المقدمة الثانية:

في مواقع المشهد العلماني المغربي

يتسم المشهد العلماني المغربي بعدم الوضوح[1]، ذلك أن أغلب التقليعات العلمانية البارزة في الساحة الثقافية، خرجت من عباءة أحزاب سياسية أو منظمات حقوقية، تعترف بالمكون الديني كمعطىً أساسيٍ ضمن قوانينها المهيكلة لعملها السياسي والجمعوي. وبعض هذه التيارات لا يدرج الإسلام ضمن قانونه الأساسي المنظم، ولا يعتبر الدين جزءاً من هويته الثقافية والسياسية، لكنه ـ بسبب الإكراه الدستوري ـ لا يستطيع أن يعلن صراحةً عن مواقفه العلمانية، ويفضل التعبيرات الغير المباشرة، أو الالتفاف على الدستور المغربي بما يناسب من وسائل الضغط الدولية ووسائل الاعلام المختلفة.

تحتل قضايا المرجعية الدينية حيزاً متفاوتاً في برامج الأحزاب السياسية ومشاريعها المجتمعية ووثائقها المرجعية، فباستثناء حزب العدالة والتنمية، الذي أفرد لهذه المسألة في برنامجه الانتخابي عنايةً خاصةً، وجعلها عنواناً لأحد مبادئه الخمسة، كانت رؤية باقي الأحزاب السياسية المغربية تتأرجح بين

---

(١) لم نعثر ضمن الكتابات العلمانية ما يعبر عن المواقف المعرفية أو الأيديولوجية الواضحة أو الصريحة، اللَّهُمَّ ما جمعته بعض التحريرات العلمية المباشرة، وقد اعتمدنا في استقصاء المقولات العلمانية وتتبعها أكثر هذه المراجع شمولاً وموضوعية من قبيل مؤلف «الإسلاميون والعلمانيون في المغرب والتعايش الممكن» للأستاذ بلال التليدي، وبعض الإصدارات الفكرية والدوريات المتخصصة.

تعويم هذه المسألة في ديباجة برنامجها السياسي، في سياق الحديث عن احترام الهوية المغربية أو الخصوصية الحضارية، وبين عرضها في سياق مجمل ضمن الحديث عن هوية الحزب أو مرجعيته النظرية.

وقد كان لأحداث ١٦ ماي الدار البيضاء الإرهابية دورٌ كبيرٌ في تحويل اهتمام بعض الأحزاب ـ وفي مقدمتها الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية اليساري الهوية ـ إلى المسألة الدينية والانتقال بها من مرحلة الحديث عن مكونات الهوية ومقتضيات الانفتاح، إلى عرض أفكارٍ خاصةٍ في الإصلاح الديني، وإدراج مكون الدين ضمن ركائز النقاش في المؤتمرات الحزبية الرئيسية وحركاتها الانتخابية، كما هو الشأن بالنسبة لهذا الحزب، حيث أدرج في انتخابات ٢٠٠٧م نقاشاً داخلياً يتضمن الحديث عن الثوابت الحضارية والثقافية والدينية للمغرب، والحديث عن مكونات الهوية المغربية وانفتاحها، ليضمن بذلك اندراج هويته الاشتراكية الديمقراطية ضمن مكونات هذه الهوية، لينتقل بعد ذلك إلى تأصيل مشروعه الحداثي الديمقراطي بالإحالة على القيم المشرقة للإسلام واعتبارها القوة المؤطرة لهذا المشروع[1].

وتكاد تتفق عبارات مختلف الأحزاب السياسية على التنصيص على «الإسلام» باعتباره مكوناً أساسياً من مكونات

(١) تقرير الحالة الدينية بالمغرب ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨م. إصدار المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة ص٣٥٥.

الهوية الحضارية المغربية. وتشترك جميعها في الإحالة على الهوية الدينية كمفهوم عامٍ جامعٍ، تنضوي تحته باقي محددات المشهد الحضاري المغربي، كما هو الشأن بالنسبة لوثيقة «الثقافة والإنسية المغربية» التي تم المصادقة عليها في المؤتمر الخامس عشر لحزب الاستقلال ذي الخلفية الوطنية الإسلامية، والتي تتضمن الجانب الديني ممثلاً في «الإسلام وقيمه الإنسانية»، والثابت السياسي ممثلاً في «الملكية الدستورية» و«الوحدة السياسية والمجتمعية للمغاربة»، و«المعطى اللغوي والإثني» الذي فرضته معطيات «التاريخ»، و«المعطى الفكري» الذي اقتضاه واقع الاتصال بالثقافات الأخرى، و«الصيغة التعادلية» التي اختارها المغرب للتعاطي مع القضايا الاقتصادية والمجتمعية، و«المعطى العلمي» الذي يفرض ضرورة «الانفتاح العقلاني» على حضارة الغرب[1].

غير أن هذا الاتفاق، تقابله سلسلة من التباينات، تبدأ من نوع القراءة التي تعطى للدين، وتنتهي عند حدود الديني ووظيفته وعلاقته بالشأن العام، أو ما يصطلح عليه في أدبيات الأحزاب السياسية بإشكال العلاقة بين الديني والسياسي.

هكذا، سنجد معظم الأحزاب المغربية، بحكم الإكراه الدستوري والوضع الرسمي العام، تضطر لمسايرة خطاب الدولة ممثلاً في النظام الملكي الدستوري، من خلال الإعلان عن

---

(١) وثيقة الثقافة الانسية المغربية ـ برنامج حزب الاستقلال ٢٠٠٧م.

إسلامية مرجعيتها، والتأكيد على تاريخية الهوية المغربية، والمصادقة على الأقانيم السياسية المشكلة لثوابت النظام السياسية، بدءاً من إمارة المؤمنين إلى الوحدة الترابية. غير أنها مع ذلك، لا تنفك في مدافعة هذا الإكراه، ليس عن طريق المواجهة الاقتراحية داخل الدستور، فذلك يتطلب شجاعةً سياسيةً حقيقيةً، ولكن عن طريق اختيار أسلوب الإجمال وتعويم الألفاظ والمفاهيم في بحر من الغموض والإلتباس، كما هو الشأن بالنسبة لحزب التقدم والاشتراكية ذي الخلفية اليسارية، الذي قدم تصوره للهوية المغربية انطلاقاً من المرجعية الاشتراكية وهويتها الأيديولوجية ومثلها السامية، يتبناها في التحليل العلمي للواقع الملموس، ويعتمد فكرة النسبية ومنطق التطور كجوهر للتاريخ[1]..

لكن في الوقت نفسه، يعلن عن تبنيه للإسلام كمرجعيةٍ أساسيةٍ في بناء نظرته للهوية المغربية الشاملة، ضمن محدد المذهب المالكي، والروح الأخلاقية الإسلامية، والفهم الاجتهادي المستنير.

من غير شك، فالإكراه الدستوري للنظام المغربي أفقد الفاعل الحزبي قدرته على الاختيار الحر، كما أفقده فرصة الانسجام مع قناعاته ومرجعياته الأصلية، وإلا كيف ينسجم الطرح الاشتراكي في لبوسه الجدلي وجوهره المادي مع القناعات الدينية والأطروحات الإسلامية في تجلياتها المذهبية؟

---

(١) تقرير الحالة الدينية في المغرب ص٣٦٢.

غير أن المكون الحزبي أصبح في العقد الأخير لا يجد غضاضةً في دفع الالتباس المفاهيمي، وذلك بوضع الأطروحة العلمانية في قلب النقاش الثقافي والسياسي، إذ ليس المثير أن يتبنى حزب علمانيٌ مستنداً إسلامياً أو تاريخياً أو حضارياً، إذ القناعات لم تعد هي من يحدد توجهات الأحزاب والهيئات السياسية، بقدر ما تؤطرها النظرة البراغماتية للفعل السياسي، وأن كسب الأصوات الإنتخابية لم تعد تحكمه القناعات والعقائد، بل أضحى نجاحه مرتهناً بقدرة السياسي على إثارة الحس الديني والمصلحي واللعب الحر باللغة والمفاهيم.

وفي هذا الصدد، ينتقل الفاعل الحزبي من مستوى التلفيق الأيديولوجي للمرجعيات، إلى مستوى الإعلان المباشر عن المستند العلماني كإطار محددٍ للهوية المغربية، الإطار الذي يصبح فيه الإسلام بمكوناته العقدية والتشريعية والأخلاقية جزءاً مكملاً لباقي أجزاء الجسد الحقوقي، الذي يشكله الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فالحزب الاشتراكي الموحد اليساري الخلفية ـ مثلاً ـ يعتبر في وثيقته المرجعية للمطالبة بالإصلاحات الدستورية، أن الهوية المغربية تضم أبعاداً ثلاثةً هي: الإسلام واللغة العربية والأمازيغية، وأن هذه الأبعاد تعايشت بكل تعبيراتها، وشكلت لحمة المجتمع المغربي.

ويطرح الحزب ما يسميه بـ«التعامل الديمقراطي المنفتح مع مسألة الهوية والإعتراف بكل مكوناتها في أبعادها المتنوعة، وعلى

قاعدة التفاعل والتمازج لعناصرها الأساسية الثلاثة»[١].

فمطالبة الحزب بسمو نصوص الاتفاقيات الدولية التي صادق عليها المغرب، والمتعلقة بحقوق الإنسان، على «النصوص التشريعية الوطنية»، يكشف نوع القراءة التي يتبناها هذا الحزب لنصوص الشريعة الإسلامية، ويظهر ذلك بشكل أوضح من خلال المطلب الذي رفعه في وثيقته وبرنامجه الانتخابي، والذي يتعلق بتعديل الفصل الثامن من الدستور بالتنصيص على المساواة في الحقوق المدنية إلى جانب الحقوق السياسية والاجتماعية، والذي يدعو من خلاله الحزب بطريقةٍ ضمنيةٍ إلى مراجعة بعض الأحكام الواردة في الشريعة الإسلامية، وبشكلٍ خاصٍ قضية التفاضل في الميراث بين الذكر والأنثى.

بيد أن الملاحظة الرئيسية التي يبدو فيها قدرٌ كبيرٌ من الالتباس ـ كما يشير الى ذلك تقرير المركز المغربي للأبحاث والدراسات حول الحالة الدينية في المغرب ـ هو ما يتعلق بالحقل الديني، وتحديداً بالموقف من إمارة المؤمنين، فبينما تذهب وثيقة هذا الحزب إلى أن إمارة المؤمنين لا تعني سوى: «وجود سلطةٍ تقديريةٍ تنهل من مشروعيةٍ موازيةٍ» تتخطى باسم هذه المشروعية النص الدستوري، وتفيد ما يشبه «غياب المؤسسة الدستورية بمفهومها الحقيقي»، داعيةً إلى تحديد معنى لقب أمير المؤمنين، بما يفيد تمثيل سلطة إشرافٍ رمزيةٍ على الشؤون الدينية للمسلمين،

(١) وثيقة مرجعية خاصة باقتراحات الحزب الدستورية لسنة ٢٠٠٦م.

بدون أن يخل ذلك بسير المؤسسات أو القوانين القائمة، لا نكاد نجد في برنامج الحزب الانتخابي أي شيءٍ يعكس هذه الرؤية[١].

تمزج الفعاليات الحزبية المغربية أحياناً بين طرحها العلماني الصرف، وبين تحديد مبررات وجودها السياسي، عندما تطرح نفسها فاعلاً سياسياً واجتماعياً يختزل أطروحته الوجودية في منازلة التطرف الإسلامي ومقارعته سياسياً وثقافياً.

هكذا يخرج الحزب العلماني عن صمته ليخترق دائرة المحرم ويرفع عقيرته الأيديولوجية في وجه الفاعل الإسلامي، فكلما شهدت الجغرافيا العربية والإسلامية أحداثاً إرهابيةً، إلا وزاد الاهتمام بالعلمانية، وخرج الحديث عن التيار الإسلامي والإسلام من دائرة «المحظور» إلى مجال العمومي، حينها تصبح العلمانية ـ كما يقول رئيس الحزب الديمقراطي الأمازيغي أحمد الدغرني ـ وسيلةً من وسائل الضبط الاجتماعي والسياسي، الوسيلة نفسها التي استطاع الغرب من خلالها تطويع الفاعل الديني ـ وبالتالي ـ تنظيم علاقة الديني بالسياسي[٢].

هل أضحى الحزب السياسي جزءاً من وسائل ضبط النظام وإحكام القبضة، الى جانب عشرات الوسائل السياسية والإعلامية والأمنية المنتشرة في مؤسسات الدولة طولاً وعرضاً؟

أليس في كلام الدغرني ما يوحي بأن المشروعية السياسية

---

(١) تقرير عن الحالة الدينية في المغرب ٢٠٠٧م، ص٣٦٦.

(٢) منبر حوار المتمدن ١٠/٠٦/٢٠٠٥م.

للأحزاب العلمانية المغربية لا تنطلق مبدئياً من مجرد تماهيها التام واللامشروط مع المقدسات التي تسند الدولة سياسياً واجتماعياً ودينياً، بل أيضاً بأن تتوفر على المؤهلات الثقافية والشعبية والدولية التي تمكنها من منازلة التيار الإسلامي، سواء بإقصائه واستئصاله، أو بإخضاعه لشروط الواقع؟

هل يحتاج إخراج حزب جديد إلى ساحة التدافع السياسي كل هذا الإبداع والإعجاز؟ هل أضحت «فوبيا الإسلام والإسلاميين» حصان طروادة الذي تقضى على حسابه الحاجات، وإن كانت من المستحيلات؟

هكذا كان الدغرني يؤصل لميلاد حزبه «الحزب الديمقراطي الأمازيغي»، انطلاقاً من قياس الشاهد على الغائب، عندما اعتبر أن دور الأمازيغية كان حاسماً في الحيلولة دون سيطرة التيوقراطية على الحكم - كما في الجزائر - عن طريق ما يسمى بالثورة الإسلامية، وفي نفس الوقت، يرى بأن الأطروحة الأمازيغية العلمانية خففت من وطأة ديكتاتورية العسكر المستفيدين من الصراع مع الأصولية المتطرفة، ونحن في المغرب - يضيف الدغرني - وخاصةً بعد أحداث ١٦ ماي الأليمة، واكتشاف الخلايا الإرهابية النائمة، أصبحت الوضعية تتطلب بناء حزبٍ سياسيٍ أمازيغيٍ علماني»[١].

في السياق نفسه، كانت الأستاذة خديجة الرويسي، رئيسة

---

(١) المرجع السابق.

«بيت الحكمة» الذراع المدني الحقوقي لحزب «الأصالة والمعاصرة»، تضع محددات وجود هيئتها ضمن ما تعتبره «المنعطف التاريخي الخطير»، فنحن ـ كما تقول ـ أمام مدٍ تراجعيٍ يريد أن يجهز على كل منجزات الحداثة والتنمية بالبلاد، وأن يحاصر الحريات الفردية والحقوق العامة في الاعتقاد والقيم، واعتبرت أن استهلاك الخمور ـ مثلاً ـ يدخل في باب الحريات الفردية الأساسية التي لا مجال لتدخل أحد فيها بالردع أو المنع أو المصادرة، كما أنه لا مجال للسعي الى محاولة تنميط جميع أعضاء المجتمع في نموذجٍ قيميٍ وحيدٍ ونهائي، مهما كانت طبيعة مصدره»[١].

كيف ينسجم حديث «بيت الحكمة» مع مقررات حزب الأصالة والمعاصرة الذي يعتبر الإسلام المرجع الأعلى والمقدس الوحيد في الهوية المغربية؟ أليس موقف الإسلام من الخمر والإفطار في نهار رمضان والشذوذ الجنسي والزواج المثلي هو من هذا المقدس المطلق الذي لا ينبغي أن يمسه أحد ـ كما جاء في بنود الحزب التأسيسية ـ؟

أم أن «بيت الحكمة» لا يعدو في النهاية امتداداً للخط السياسي العلماني الذي جعل من أهدافه الكبرى الحد من زحف التيار الديني في البلاد؟

هل من الصدفة هذا التماهي التام بين خطاب الدغرني

---

(١) منبر هسبريس ١٥ يناير٢٠١٠م.

وتصريح الرويسي وحركة «مالي»[1] و«ماصايمينش»[2] و«كيف كيف»[3]، وبين الخط التحريري لبعض المنابر الإعلامية مثل «تيل كيل»[4] و«نيشان»[5] و«لوجورنال»[6] في قضايا أضحت مألوفةً لدى المواطن العادي، نظير الحريات الفردية والحق في الإفطار والحق في الإلحاد وشرب الخمر والعلاقات غير الشرعية؟

في الواقع قدمت خديجة الرويسي ومن ورائها «بيت الحكمة»، نموذجاً نظرياً للمؤسسة العلمانية ذات الوظائف المتعددة الهوية. فهي المؤسسة التنويرية ذات البعد الفكري والثقافي، وهي أيضاً الهيئة الحقوقية ذات البعد الإنساني، وهي أيضاً المنظمة التنموية الاجتماعية ذات الأبعاد الخيرية.

ويبدو أن هذا التعدد المرجعي بين الحقل الاجتماعي والثقافي والحقوقي سيضفي على الهيئة ثراءاً في النضال والعطاء الإنساني والاجتماعي، مما سينعكس حتماً على المجتمع المغربي

---

(١) حركة تدعو إلى الحريات الفردية، وبشكل خاصٍ إلى حرية الإفطار في شهر رمضان، وحرية اعتناق المسيحية، ورفع القوانين التي تجرم بيع الخمر للمسلمين.

(٢) حركةٌ علمانيةٌ تدعو إلى الحق في الإفطار في شهر رمضان.

(٣) حركةٌ تناصر الشذوذ الجنسي وتزعم الدفاع عن حقوق الشواذ.

(٤) مجلةٌ علمانيةٌ ناطقةٌ باللغة الفرنسية، تنشر وجهة نظر العلمانيين المتطرفين لنموذج القيم التي ينبغي تبنيها في المغرب.

(٥) هي مثل مثيلتها «تيل كيل» غير أنها ناطقةٌ باللغة العربية، بل بالدارجة المغربية، وتصدرها نفس إدارة تحرير مجلة «تيل كيل» وقد تم منعها من الصدور في المغرب.

(٦) مجلةٌ علمانيةٌ كانت تدافع عن تجربة التحول الديمقراطية، لكنها في الوقت ذاته، تتبنى منظومة قيمٍ علمانية تنتصر بشكل خاص للحريات، وضمنها، الحريات الفردية بالمعنى الليبرالي.

أمناً ورخاءاً وحريةً وعدالةً اجتماعية. . لكن هل يقدم الواقع المغربي مصاديق فعليةً لهذه الشعارات؟

تتحدد وظيفة «بيت الحكمة» وغيرها من التشكيلات العلمانية فيما تعلن عنه بنود قوانينها الأساسية، من حيث كونها هيئاتٍ جاءت لكي تلعب أدواراً تنمويةً تتزيا بزي الحداثة والعصرنة والتنمية الاجتماعية والاقتصادية في سبيل الالتحاق بركب المجتمعات المتقدمة، لكن ما لاحظه المواطن المغربي في الآونة الأخيرة، أن الأبعاد السياسية والحزبية والأيديولوجية شغلت مساحاتٍ شاسعةً ضمن جغرافية هذه الجمعيات، وهو ما دفعها لكي تطرح نفسها حارساً أميناً للديمقراطية والحداثة والتنمية والحريات الفردية، ضدا على كل دعوات النكوص التاريخي والارتداد الثقافي والانحسار الفكري.

لكن هل الاضطلاع بمهام حراسة الأمن الثقافي للمجتمع وضمان سياسةٍ نظيفةٍ في حقل التدافع الحداثي فعلٌ مضمونٌ فيه الحياد والموضوعية؟ أم أن الفاعل الحقوقي تحكمه أجنداتٌ سياسيةٌ تسيج مواقفه ضمن دائرة المصالح الخاصة؟ أم أن «بيت الحكمة» غيب مفاعيل الحكمة، فبات يخوض حروباً ثقافيةً بالوكالة، وبالتالي، وضع نفسه في سكة الارتزاق السياسي والثقافي، بحيث أضحى من مسلمات «خطاب الوكالة» الحديث عن وهابية أحمد الريسوني الرئيس السابق لحركة التوحيد والاصلاح، بمجرد إصداره مقالاً في التدافع السياسي والثقافي،

وكذا وهابية رئيس صحيفة «أخبار اليوم» لنشره المقال، وكذا وهابية الجمهور المتفاعل مع المقال. . .؟[1].

إن المتتبع للمشهد الثقافي والسياسي المغربي، يدرك أن الخطاب الثقافي والحقوقي أخذ منحىً أمنياً بامتياز، وبالتالي تحولت قبلته من حراسة الأمن الثقافي الى الثقافة الأمنية المحضة، وأضحى الفاعل الإسلامي بمكوناته الحركية والسياسية، موضوعاً أساسياً ومادةً ملهمةً لبناء البرامج والاستراتيجيات والتخطيط للمستقبل.

هل هو انقلابٌ على قيم الحداثة باسم الحداثة؟ هل هو هدرٌ حقيقيٌ لقيم الحرية والديمقراطية باسم الحرية والديمقراطية؟

إن الحديث عن «بيت الحكمة» وغيرها من الهيئات والمنظمات ذات السمت العلماني، لا يبتعد في النهاية عن النظام السياسي وطبيعته المرجعية، حيث يصبح النقاش الدستوري جزءاً محدداً لهوية هذا النظام في أبعاده المختلفة.

المقدمة الثالثة:
تعدد الفاعل الإسلامي المغربي:
اختلافٌ في المنهج أم تعددٌ في الهوية؟

لا تملك الحركة الإسلامية في المغرب رصيداً تاريخياً مقارنةً بالمؤسسات الحزبية آنفة الذكر أو بالحركات والجماعات الإسلامية بدول المشرق الإسلامي. فالتيار الإسلامي المغربي،

---

(١) ينظر: مقال في الموضوع بمنبر هسبريس، الاثنين ٢٩ غشت ٢٠١١م.

بأطيافه المختلفة، يعود إلى العقود المتأخرة من القرن الماضي، وبالضبط منتصف السبعينيات وأوائل الثمانينيات، غير أن ديناميتها الاجتماعية والسياسية وحركيتها الحقوقية وعطاءها المتواصل وتدافعها الشديد في الواقع، أكسبها في مدةٍ وجيزةٍ خبرةً مهمةً، تجسدت في خروجها القوي إلى ساحة الحراك السياسي والتدافع الاجتماعي والصراع الفكري والثقافي والحضاري.

وتعتبر حركة التوحيد والاصلاح حركةً إسلاميةً دعويةً، تشكلت باندماج فعالياتٍ جمعويةٍ وحركيةٍ إسلامية، أغلب أطرها من المثقين أو من أسرة التعليم أو الأساتذة الجامعيين، أو النخب المحافظة. وتشكل الرافد الحيوي لجملة من الأعمال الاجتماعية والحقوقية والسياسية والثقافية التي لونت ساحة التدافع الحضاري بالمغرب. ويعتبر حزب العدالة والتنمية، الذي تولى التدبير الحكومي مؤخراً، أحد تجلياتها السياسية، والذي يعكس بعضاً من تصوراتها في تنزيل قضايا الإسلام وتفعيل الأبعاد السياسية في الواقع المغربي.

ويعتبر المهندس محمد الحمداوي ـ الرئيس السابق للحركة ـ أن حركة التوحيد والاصلاح بدأت تتخذ منهج التخصص كأسلوبٍ جديدٍ للتأطير التشاركي، باعتبار أن الحركة اختارت في إطار سلسلة مراجعاتها الفكرية والحركية أن تتبنى خيار «وحدة المشروع بدل وحدة التنظيم»، وأن صيغة التخصصات التي انتهت إليها ليست فقط خياراً تنظيمياً لتفويت بعض الأعمال إلى الحزب أو النقابة أو غيرهما، وأن حزب العدالة والتنمية ليس جناحاً سياسياً

للحركة، كما أن الحركة ليست ذراعاً دعوياً له، وإنما يتعلق الأمر بتوافق على مشروعٍ رساليٍ استراتيجي، سقفه هو إقامة الدين وإصلاح المجتمع»[1].

ويعتبر حزب العدالة والتنمية نفسه حزباً سياسياً بمرجعيةٍ إسلامية، بحيث يستمد أصوله الفكرية من المرجعية الإسلامية، ومن الرصيد الحضاري للمغرب وقيمه الثقافية، ويعتبر الإسلام أكبر الثوابت المشكلة للهوية الإسلامية، وأن المراد به منهج الوسطية والاعتدال، وأن التجديد في الإسلام شرطٌ في المعاصرة والأصالة معاً[2].

وقد تميزت السنوات الأخيرة بحضور معتبر لقضية الإصلاح الديني في مواقف حركة التوحيد والإصلاح، إلا أنه خلال سنتي ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧م سجل تطورٌ على مستوى إدارة وتدبير هذا النقاش، إذ لوحظ نوعٌ من القطع مع المنطق الدفاعي الذي حكم موقفها السابق، والذي كان مطبوعاً بالرد على من تصفهم الحركة «بالإستئصاليين»، والانتقال إلى مرحلة صياغة رؤيةٍ خاصةٍ لقضية إصلاح الحقل الديني.

وفي هذا السياق، كانت الحركة قد دعت إلى اتخاذ مواقف عملية لحماية المرجعية الإسلامية السنية للمغرب، وهو الموقف الذي عبر عنه بوضوحٍ محمد الطلابي عضو المكتب التنفيذي

---

(١) الرسالية في العمل الإسلامي ص٥٠.

(٢) الحالة الدينية في المغرب ص٤٦٠.

للحركة حين اعتبر أن حزم الدولة في صيانة الأمن العقدي والمذهبي والسياسي يجب أن يكون شاملاً، وأن على الدولة أن تتجنب الكيل بمكيالين في التعامل مع الظواهر التي تهدد الأمن الروحي للمغاربة»[١].

يلاحظ أن طبيعة توجهات بعض الحركات والأحزاب والمكونات السياسية، تعتبر محدداً حاكماً لموقعها وموقفها في التدافع العلماني الإسلامي، فاذا كانت حركة التوحيد والإصلاح قد حسمت أمر الانخراط في النقاش العام المغربي من خلال إبداء رأيها في كثير من القضايا المركزية، ثم ولوجها بوابة التدافع الفكري والثقافي كطرفٍ رئيسيٍ في الخلاف الإسلامي العلماني، فإن جماعة العدل والإحسان؛ كمكونٍ إسلاميٍ مهمٍ في الساحة الاجتماعية، لا ينخرط في النقاش العمومي، ولا يدخل طرفاً في أي خلاف فكريٍ أو ثقافيٍ عام، ليس لأنه لا يختلف مع المكون العلماني، لكن لأن تقديره السياسي، يتجه إلى أن المشكلة الأساسية تكمن في شجرة الفساد وليس في ثمارها.

هذا، وقد اتخذت جماعة العدل والإحسان موقعاً خاصاً ضمن خريطة العمل الحركي والدعوي بالمغرب، عندما حددت موطن الخلل الحاصل في البلاد في بؤرةٍ واحدةٍ يجسدها النظام السياسي الحاكم، والذي تمثله بالأساس المؤسسة الملكية الحاكمة. وعليه، فإن الجماعة ترى أن مصدر كل الشرور والفساد

---

(١) المرجع السابق.

والمحن التي أصابت المغاربة، ليست من سوء الإدارة أو انتشار الفساد أو التردي الأخلاقي والقيمي أو البعد عن أصل القرآن والسُّنَّة، بل أصل ذلك كله، في نظر الجماعة، هو الظلم السياسي والقهر الاجتماعي والتسلط على الرقاب واستضعاف الطبقات المغلوبة، بوسائل التجهيل والاستغفال وتسطيح الفكر، وأن أي فهمٍ للتغيير لا ينحو هذا المذهب، يعد ضرباً من الشطط في التصور. وفي هذا السياق ترى نادية ياسين ابنة الزعيم الراحل عبد السلام ياسين رَحِمَهُ ٱللَّهُ «بأن النظام القائم شتيمةٌ وظُلمٌ سياسيٌ يقع على المغاربة، ولم يعد صالحاً للمغرب، وأن المغاربة ليسوا مُلزمين بقبول هذا النظام إلى يوم القيامة»[1].

هكذا، ومن منطلق مفهوم «العدل» المؤسس لمشروع الأمة الجماعة، ترفض جماعة العدل والإحسان المشاركة السياسية في ظل المؤسسات الدستورية القائمة، باعتبار أن النظام السياسي «الجبري» الذي فقد مصداقيته الشعبية والدينية ـ حسب تقدير الجماعة ـ يحاول الالتفاف على إرادة الجماهير المقهورة، باستقطاب ممثلين عنها إلى لعبة السياسة التي أعد النظام السياسي سلفاً قوانينها، بحسب ما يخدم مصلحته الخاصة في الإبقاء على الوضع كما هو[2].

لكن «الجماعة» في الوقت ذاته، تحاول أن تصرف العديد

---

(١) الأسبوع الجديدة: حوار مع نادية ياسين، ٢ يونيو ٢٠٠٥م.

(٢) انظر مقدمة كتاب: «حوار مع الفضلاء الديموقراطيين» للشيخ عبد السلام ياسين رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

من المواقف الثقافية والسياسية والإشارات الموجهة إلى النظام السياسي والفاعلين في المجتمع، ليس من خلال مواقف سياسيةٍ عامة، ولكن من خلال كتابات الشيخ عبد السلام ياسين رَحِمَهُ اللهُ: (البعد السياسي رسالته إلى الملك «الإسلام أو الطوفان»، (قضية المرأة) كتابه «تنوير المؤمنات»، قضية الأمازيغية: كتابه «حوار مع صديقي الأمازيغي»، (الحوار مع العلمانيين): «كتابه حوار مع الفضلاء الديمقراطيين»...

ويعتبر حزب البديل الحضاري ذو التوجه الإسلامي، أن التكتل الإسلامي الموحد ضرورةٌ لقوة الموقف وضمان لحصد النتائج السياسية والثقافية المرجوة، لكن ذلك لا ينبغي - في نظره - أن يلغي مساعي التقارب مع باقي الفعاليات الثقافية والاجتماعية، وبخاصة التقارب مع اليسار، من خلال ما يسمى بالقطب الديمقراطي، وهو ما يعني في نظره التركيز على الأبعاد الحقوقية والديمقراطية والإصلاح السياسي والدستوري، وتأجيل القضايا الخلافية حول الدين والهوية والمرجعيات المتعددة. ويرى حزب البديل الحضاري أن طرح قضية الهوية لا يعني العودة إلى الماضي والارتهان الى صوره التاريخية، بقدر ما يعني: «عودةً تلقائيةً إلى الذات في شكل دوراتٍ تجديديةٍ للأمة»[1].

ويذهب حزب «الأمة الإسلامي» مذهب حزب «البديل الحضاري» في اعتبار أن هوية الأمة المغربية هي هويةٌ اسلاميةٌ،

---

(١) الحالة الدينية في المغرب ص٣٧٠.

لكنهما في نفس الوقت يدمجان ضمن تحديدهما لأبعاد الهوية العنصر اللغوي والتاريخي والجغرافي مجسداً في اللغة العربية والأمازيغية والأندلسية والزنجية.

بيد أن الملاحظة الأساسية على تصور الحزبين بشأن مسألة الهوية، هو تركيزهما على بعدها الوظيفي بما هو «تغذية لحس الإنتماء للوطن وللحضارة والتاريخ» والمساعدة على إحياء الضمير الوطني والذاكرة الجماعية للشعب المغربي، مما يدعم الحفاظ على السيادة ويؤمن دعائمها الوطنية والوحدة: وحدة الشعب والأرض»[١].

عموماً، يمثل الطرح الإسلامي المغربي، إلى جانب الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية السابقة، قوىً مجتمعيةً وفكريةً وتنظيميةً وأكاديميةً وجمعويةً أخرى، تعكس بنفس القوة أو أكثر تصوراتها الإسلامية فكرياً وحركياً.

ونذكر في هذا السياق التيارات السلفية بمختلف أطيافها، وهي التيارات التي كانت تقصر اهتمامها ضمن دائرة الحلال والحرام، أو في دوائر تربويةٍ وتعليميةٍ وأحياناً جهاديةٍ، دون الخوض في أمور الشأن العام السياسي أو الاجتماعي، غير أن رياح الربيع العربي حركت كثيراً من القناعات والثوابت التي طالما آمنت بها القيادات السلفية إلى درجة القدسية.

ويذهب محمد ضريف الباحث في الحركات الإسلامية إلى

---

(١) المرجع السابق.

أن أحداث الربيع العربي أدخلت تحولاتٍ عميقةً في ثقافة الفاعلين الدينيين خاصة التيار السلفي منه، مسجلاً أنه على الرغم من رفضهم للعلمانية ولمنطقها، فقد اشتغلوا أيضاً لفترة طويلة بمنطقٍ علماني، من خلال انكبابهم على العقيدة، وتجاهل كل ما هو سياسي أو مدني، وبالتالي فهم الآن يتصالحون مع ذواتهم، ويراجعون كل ما عرفناه عن المودودي والعديد من الأمور التي كانوا يعتبرون أنها تتنافى مع مقتضيات الدين الإسلامي..

واعتبر ضريف: «أن التيار السلفي بالمغرب بدأ يقتنع اليوم بأن جزءاً من مطالبهم ستحقق من خلال المشاركة السياسية، وذلك بالدخول إلى المؤسسات والانخراط في الأحزاب السياسية. وعليه، فإن هناك تحولاً حقيقياً لدى الفاعلين الدينيين غير المشاركين، لكنهم ما يزالون يحتاجون إلى وقتٍ أكثر؛ لأن هناك ممانعين لهذا التحول من داخل الصف السلفي، على الرغم من كون الرموز اقتنعوا، وهكذا نجد ـ يضيف ـ أن الشيخ الفيزازي مثلاً، أعاد النظر وبشكلٍ جذريٍ في مواقفه السابقة، وهو الآن يعتبر نفسه فاعلاً سياسياً»(١).

وقد بدأ التيار السلفي بعد ربيع الشعوب العربية، في شخص بعض رموزه(٢)، يتفاعلون مع القضايا التي تثار في النقاش

---

(١) جريدة التجديد: ٣٠/٠٩/٢٠١١م.

(٢) من هؤلاء الرموز الشيخ أبو حفص الذي انخرط في نقاشٍ علمي مع العلمانيين، وساهم في ملف جريدة التجديد المغربية حول الحوار الإسلامي العلماني، ويسجل حضوره الدائم في النقاشات الفكرية إعلامياً، ومن خلال المشاركة في بعض الندوات الحوارية مع العلمانيين.

العمومي، ويعبرون عن وجهة نظرهم ويشتبكون فكرياً مع التيار العلماني في العديد من القضايا، شأنهم في ذلك، شأن إسلاميي حركة التوحيد والإصلاح.

الفصل الأول

في الخلاف المرجعي

مدخل

سؤال المرجعية

اخترنا الحديث عن سؤال المرجعية، أولاً لاعتقادنا المطلق أنه يشكل حجر الزاوية الذي تتأسس على صرحه كل القضايا الخلافية الأخرى بين التيارين الإسلامي والعلماني. وعليه، فإن قضايا المرأة ومسألة اللغة والتعليم والمسألة الفنية، والعلاقة مع الحركات الإسلامية والتيارات السلفية، وجدلية السياسي والديني، وحرية المعتقد، وغيرها من المسائل التي سنفصل الحديث فيها لاحقاً لا تعدو في نظرنا جزءاً تابعاً أو ملحقاً غير منفصلٍ عن هذه القضية.

ومسألة المرجعية أو الأيديولوجيا بتعبير ماركس، لم تكن لتطرح نفسها بهذا الشكل في ساحة النقاش الفكري والثقافي، لولا تلك الحركية والدينامية المجتمعية التي تفرضها المرافعة الثقافية والسياسية بين أطراف الفعل في المشهد الثقافي والسياسي المغربي. لقد كانت قضية المرجعية أمراً بديهياً، إذ كان كل تيار

يجتمع ابتداءاً على تصورٍ مذهبي يجد أصوله في فلسفةٍ معينةٍ لها نظرتها ورؤيتها للعالم والإنسان والتاريخ والمجتمع.

كل تيارات الفعل الثقافي والسياسي في المغرب كانت تؤسس تصوراتها انطلاقاً من أيديولوجيا خاصةٍ استقتها من بؤر التأثير الثقافي المتواضع عليها عالمياً، ليبيرالية كانت أو ماركسية، وترددت في نقدها للوضع العام أو للآخر بين التطرف والإصلاحية والتجديدية والراديكالية وغيرها من النعوت التي لا تفهم إلا حين إرجاعها إلى أصل المرجعية.

وفي هذا السياق، يشير الباحث المغربي بلال التليدي إلى «أن قضية المرجعية ستبقى حاضرةً في كل حين وإن بأشكالٍ مختلفة». وهذا الكلام يفهم منه أن القضايا الأساسية التي تطفو عادة على سطح المشهد المجتمعي والثقافي والإعلامي في المغرب، هي بالأساس راجعةٌ إلى المستند المرجعي الذي يبني على صرحه كل تيارٍ مواقفه وإشكالاته وحججه وأطروحاته.

وعلى أي حال، فالبحث في الأصل المرجعي للتيارين الإسلامي والعلماني بقدر ما سيكشف عن المستندات المعرفية والروح العقائدية والثقافية، وبقدر ما سيوضح القاعدة الصلبة أو غير الصلبة التي تنطلق منها الغارات الفكرية أو السياسية على الأهداف المجتمعية والثقافية والإنسانية، بقدر ما يوقفنا على نقاط الاشتراك الصلبة في الحلقة المفقودة، نقصد بذلك نقاط الالتقاء والتوحد والتعاون والاشتراك.

إن البحث في عناصر المنهجية وتاريخها ينقل المسألة الخلافية إلى حقلها العلمي بعيداً عن ساحة المناورة السياسية. إن التناول المعرفي الموضوعي سيسهم في إعادة الجدية إلى المشهد الثقافي، بل وسيكون ـ كما يبين بلال التليدي ـ: «سبباً حتمياً في تقوية نخبنا الفكرية والسياسية التي صارت عاجزةً عن الحديث داخل الحقل التاريخي والمعرفي»[١].

(١) المرجع السابق.

المبحث الأول

التيار العلماني والمرجعية الكونية

تطرح إشكالية المرجعية نفسها بشكلٍ ملح وحتمي على أغلب تيارات الفكر المعاصر. وهكذا، إذا استثنينا أطروحات فكر ما بعد الحداثة في صيغتها المائعة كما يسميها عبد الوهاب المسيري، فإن سؤال السند أو إشكال المصدر المعتمد والمرجع والمتكأ المعرفي، يبقى دائماً الطرح المصدِّق أو المكذِّب للفرضيات وللأطروحات المعرفية والسياسية. وإذا كان الفكر الإسلامي في بعده الثقافي المعرفي أو السياسي يجد مصاديقه ضمن مرجعيته الأخلاقية والعقدية، انطلاقاً من نصوص القرآن والسُّنَّة والإجماع، وإذا كان الفكر الماركسي ينهل من سيل الكتابات الماركسية ضمن مرجعيتها اليسارية الشاملة، والأمر نفسه بالنسبة للمرجعيات الليبرالية والرأسمالية، فإن الخطاب العلماني العربي والمغربي بالخصوص، يحاول أن يبحث له عن قدم صدقٍ، تضعه ضمن مصاف أصحاب المرجعيات الكبرى في التيارات الفكرية المعاصرة.

ويرى رواد المذهب العلماني بتياراته المختلفة، أن المرجع

المناسب لطبيعة الفكر العلماني ينبغي أن ينبع من الشكل أو المادة التي تشكل معدنه وجوهره ألا وهي العالمية. إن المرجعية هنا تنطلق أساساً من العالمية والإنسانية والكونية المتفق عليها دولياً وأممياً.

وهكذا تعتبر مبادئ حقوق الإنسان وحقوق المرأة وحرية التعبير والاعتقاد والحق في الحياة الكريمة والحق في التعليم وغيرها من الحقوق مبادئ شاملة، بل وتصورات واعتقادات كلية ينبغي أن توضع ـ كما يقول محمد سبيلا ـ: «ضمن مصاف المنظومات الكونية»، بل هي كما يقول أيضاً: «تستمد صفتها الكونية من «شموليةٍ مضمونيةٍ، بحكم أنها تنادي بمجموعةٍ من القيم المثالية الشاملة، كما تستمد إطلاقيتها من مقصد الخطاب الحقوقي الانساني، باعتبار أن هذه الحقوق موجهةٌ إلى الناس جميعاً، وتستمدها أيضا من الصبغة العالمية التي اتخذها خطاب حقوق الإنسان مرجعاً، إذ تداعت كل دول العالم إلى المصادقة عليه»[1].

لا بد أن نشير إلى أن المفكر المغربي محمد سبيلا، وهو يشرح مرجعية الخطاب العلماني ـ وهو بالتأكيد أحد روادها ـ كان يحيل دائماً على البعد العالمي والكوني والإنساني، لكن الملاحظ أن إشاراته تلك كانت مصبوغةً بطابع الأيديولوجيا الكاملة، فمفاهيم «المثالية الشاملة» و«الصفة الشمولية» و«القيم المثالية»

---

(١) محمد سبيلا «الأسس الفكرية الثقافية لحقوق الإنسان» ص٨٧ ـ ٨٨.

و«الصبغة العالمية». . كلها تحيل على المطلق والمقدس والدين.

وفي معرض الدفاع عن المطلق الكوني يقول سبيلا: «إن الانتقادات التي وجهت لخطاب الكونية وخلفياته الأيديولوجية والسياسية تتخفى وراء رداء الخصوصية. إن الأمر ليس مجرد مجادلة في الطابع الكوني لهذه الحقوق، بقدر ما هو كشف عن الاستعمال الأيديولوجي والسياسي لمنظومة حقوق الإنسان، مما يجعل الكونية أمراً لا جدال فيه ولا غبار عليه، حتى وإن كان استعمالها محط نزاع وموطن خلاف»[1].

حاول سبيلا أن يفسر وجهة النظر هاته، باعتبار أن الانتقادات التي توجه للخطاب العلماني في هذا السياق لا تتعلق فقط بالسياق الأيديولوجي الدافع لها من قبل دول الهيمنة، وإنما ثمة وجوه أخرى للتناقض، مرجعها العلاقة مع مرجعيات السيادة الوطنية واللحام الاجتماعي. فعلى سبيل المثال، إشكالية الربا هي في المرجعية الكونية عنصرٌ فعالٌ في النسيج الاقتصادي، لكنها في المرجعية الإسلامية تعد جريمةً اقتصاديةً تضر بحقوق الأفراد والمجتمعات، وكذلك موضوعات العفة والزنا والاغتصاب والشذوذ الجنسي وحماية القاصرين، وحرية الاعتقاد وتغيير المعتقد وعقوبة الإعدام.

إننا هنا أمام السؤال المرجعي الأصيل: سؤال الهوية والثقافة، فهل تنبه محمد سبيلا بدقة إلى موطن الخلاف ومربط

---

(١) المرجع السابق ص٩٢ ـ ٩٣ ـ ٩٤.

الإشكال، على الأقل كما تنبه محمد عابد الجابري إلى أن مأزق الخطاب النهضوي العربي يكمن في غياب مرجعيةٍ موحدة، ومن ثم دعا إلى تدشين «عصر تدوينٍ» جديدٍ يكون إطاراً لمرجعيةٍ جديدةٍ قوامها أصولٌ أعيد تأصيلها، وأخرى مستحدثةٌ بكاملها[1]؟

أم أن سبيلا كان يرى في اختلاف المرجعيات أنه منطلق كل تلونات الطيف الثقافي والسياسي، فما يراه البعض حداثةً وحريةً وانطلاقاً، قد يراه البعض الآخر استلحاقاً واستلاباً وسقوطاً حضارياً، وما يقرأه البعض في التراث الإسلامي أو في التاريخ المغربي بأنه تاريخٌ للتوحيد والهوية، قد يراه البعض بأنه تاريخ الإلحاد؟[2]

ويرى محمد سبيلا أن التأكيد على البعد الكوني لقيم حقوق الإنسان ليست فقط كما عكسته النصوص الأممية، ولا فقط المصادقة العالمية عليها، بل كما تمثل أيضاً في الروح الفلسفية الكونية المؤسسة لهذه الحقوق[3].

لكن ما هي هذه الروح الفلسفية الكونية المسندة لثقافة حقوق الإنسان؟ ومن أين اكتسبت هذه الفلسفة روحها؟ ومن أين جاءت هذه الروح الفلسفية بكونيتها وعالميتها؟

يطرح الأستاذ محمد سبيلا في إطار تأصيل مفهوم كونية

---

(١) وجهة نظر: الجابري ص١١، المركز الثقافي العربي ـ بنية العقل العربي: خاتمة الكتاب: ص٥٧٣، المركز الثقافي العربي.

(٢) انظر على سبيل المثال كتاب عبد الرحمٰن بدوي «تاريخ الإلحاد في الإسلام».

(٣) سبيلا: المرجع السابق ص١٠٧.

حقوق الإنسان غربياً وحداثياً، إشكالية التحديد الفلسفي لهذا الجذر المرجعي، بأننا عندما نتحدث عن الأصول أو الجذور الفلسفية لحقوق الإنسان، فإن من اللازم التمييز بين الجذور الفكرية وبين الأسس الفكرية، فالبحث في الجذور الفكرية يوجهنا إلى القيام بنوع من أركيولوجيا حقوق الإنسان، كيف وأين ومتى نشأت وتطورت؟ بينما يوجهنا البحث في الأسس الفكرية لا إلى تتبع الأركيولوجي والكرونولوجي لهذه المفاهيم بل إلى أسسها وخلفياتها الفلسفية[1].

سيحاول سبيلا بهذا الطرح المبدئي تجاوز النقد الإسلامي التقليدي لمقومات المنطلق العلماني، باعتباره مؤسساً على عقدةٍ تاريخيةٍ لا تفصله عن الصراع الأيديولوجي بين جبهة الكنيسة والإقطاع، والجبهة التحررية التنويرية، وسيطرح في المقابل إشكالية المرجعية العلمانية في إطارها الذي يراه صحيحاً، «إن الأسس المشكلة للطرح الحقوقي، هي إلى حد كبير فلسفة الأنوار المؤسسة على صرح العقلانية والمشروعية التاريخية والنزعة الفردانية، وهذه الأسس هي بمثابة الأرضية الفكرية التي ازدهرت على بساطها مقولات الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي وغيرها. . .»[2].

الطرح العلماني يؤسس مرجعيته الكبرى ومنطلقه في التفكير

---

(١) المرجع السابق ص١١٠ ـ ١١١.

(٢) المرجع السابق ص١١٢.

على أساس الحق الطبيعي للإنسان، والحق الطبيعي ـ كما يقول سبيلا ـ يضرب بجذوره إلى ما قبل وجود المجتمع والسلطة، إنه مرتبطٌ بظهور الإنسان «كنوع»، ومن ثمة كونية حقوق الإنسان؛ لأنها سابقةٌ على تشكل أي مجتمع وأي ثقافةٍ وأي دولةٍ، إنها حقوقٌ جبليةٌ نوعيةٌ وليست مكاسب تاريخية.

لكن أليس في إرساء حقوق الإنسان وسائر المرجعيات الثقافية على مرسى الطبيعة أو الحق الطبيعي، أليس في هذا إلغاءاً واضحاً للمرجعية الدينية العليا وتصفيةً ثقافيةً لكل ما هو ميتافيزيقي غيبي في المسألة؟

يؤكد سبيلا إلى أن كونية هذه الحقوق سابقةٌ على تشكل أي مجتمعٍ أو أي ثقافةٍ لأنها مرتبطةٌ بالنوع البشري، ونظرية النوع أو الحق الطبيعي هي التي قادت العديد من فلاسفة أوروبا إلى إرساء الحقوق على أساس العقل، بمعنى أن العقل هو جوهر الكائن البشري، أو بمعنى أن هذه الحقوق الموكولة للإنسان لا يمكن التعرف عليها إلا بالعقل[1].

نحن إذن أمام المقولات الكبرى التي شكل التصور العلماني على أساسها أطروحته حول المرجعية والهوية، وهي مقولاتٌ تؤسس لمنظومةٍ يصب بعضها في بعض، كأنها منظومة فكر لها خلفيةٌ مولدةٌ لمجرة حقوق الإنسان، وبالتالي، فكل فهم أو تأويل لنصوص الفكر العلماني المرجعية لا يراعي هذا السياق

---

(١) المرجع السابق ص١٠٨.

التاريخي الأصلي، ولا يراعي هذه المرتكزات، إنما يقدم تصوراً قاصراً عن إدراك المرجعية الحقوقية؛ لأنها في الأصل كتلةٌ فكريةٌ واحدةٌ، قائمةٌ على أرضية الحداثة بمفهوميها التاريخي والفكري.

إن التأصيل الفلسفي لروح ثقافة حقوق الإنسان، كما يعتقد بها التصور العلماني، كان قد وضع مبدأ «الحق الطبيعي» على رحى النقاش الفكري الذي يؤسس للمنظومة العلمانية بشكلٍ عام، وأيضاً، فإن المبدأ عينه قد وضع العلمانيين المغاربة أمام تحدي المرجعية الإسلامية باعتبارها هوية المغاربة وثقافتهم الجامعة من جهة، ومن جهة ثانية، سيكتشف العلمانيون أنهم أمام جملةٍ من المخلفات الثقافية التي تناسلت عفوياً عن مبدأ الحق الطبيعي والنزعة الإنسانية والعقد الاجتماعي.

ألم يكن سؤال الحرية الفردية أحد تداعيات مفهوم «الحق الطبيعي»؟ أليس مفهوم الحق والملكية والحكومة والدستور يجب أن تكون ـ كما يقول هيغل ـ محددةً انطلاقاً من مفهوم الإرادة الحرة والعقلانية؛ أي: مبدأ الحرية الذاتية[(١)]؟».

إن حقوق الإنسان هي في جانبٍ كبيرٍ منها حرياتٌ ـ كما يقول محمد سبيلا ـ بل هي في الواقع حرياتٌ تقود إلى الحقوق الذاتية للإنسان كما تعبر عنها المواثيق الدولية المؤسسة، وخاصةً إعلان ١٧٨٩م»[(٢)].

---

(١) هيغل: مبادئ فلسفة الحق: دار التنوير بيروت ص٣٤.

(٢) الأسس الفكرية ص١٢٠.

ما معنى الحرية عند سبيلا؟ هل هي الحرية المطلقة؟ حالة الطبيعة الأولى كما تقول مدرسة الحق الطبيعي؟ أم أنه المطلق المتجلي في الدولة كما يقول هيغل؟ أم أنها الروح المطلقة التي تسري في طبقة العمال الصناعية كما يقول ماركس؟ أم أنها المطلق الذي لا يتم إلا عبر إدراك الذات، وإننا ـ كما يقول سارتر ـ لا ندرك ذواتنا إلا من خلال اختياراتنا، وليست الحرية سوى كون اختياراتنا دائماً غير مشروطةٍ، أو كما عبر عنها عبد الله العروي، بالتأليه المطلق والتام للذات الإنسانية؟[1].

إن أسئلةً من مثل حرية التعبير وحرية الاعتقاد وحرية الارتداد وحرية التجسيد القيمي والأخلاقي والفني، تعيد طرح مفهوم الحرية كمفهوم في سياقه الفلسفي الصحيح. إن مختلف التمثلات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي عرفها المجتمع المغربي في الآونة الأخيرة، بدءاً بمشكل الأسرة ومقاربة النوع، والمسألة الفنية، ووضع المثليين والقضية الجنسية والإفطار جهاراً في رمضان والعبادة العلنية للشيطان أو للرموز الطبيعية أو إعلان الإلحاد باسم حرية الاعتقاد، والحق في العشرة الطبيعية بين الجنسين بدون رابطٍ شرعي، والحق الدستوري في زواج المسلمة بغير المسلم، وغير ذلك كله، يوحي بعمق الإشكال الثقافي والاجتماعي الذي أسسته النخب العلمانية المغربية انطلاقاً من أطروحة الحق في الحرية غير المشروطة، وسنقف لاحقاً عند بعض تمثلاته الاجتماعية والسياسية والحقوقية.

---

(١) مفهوم الحرية: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي بيروت، ط٦، ٢٠٢، ص٢٤.

الملاحظ أن الطرح العلماني عادةً ما ينطلق في تأصيله وشرعنته للمواقف والتصورات، من مبدأ الحرية، سواءاً كانت حريةً فرديةً أو حريةً تنظيميةً.

وإذا كان محمد سبيلا قد أشار إلى أن الفكر الحقوقي يؤسس نظرته للأشياء وللكون انطلاقاً من مرجعية «الحرية الذاتية» والتي تنبني بدورها على مبدأ «الحق الطبيعي»؛ أي: أن حقوق الإنسان الذاتية والطبيعية هي مرجعيةٌ أصيلةٌ سابقةٌ على كل مرجعيةٍ بشريةٍ أو علويةٍ، وهو ما يعطي لحرية الأشخاص بعداً فردياً ذاتياً بعيداً عن كل تحكمٍ خارجيٍ أو تسلطٍ ميتافيزيقي.

إذا كان الأمر كذلك، فإن التعاطي الرسمي أو حتى داخل قطاعاتٍ واسعةٍ من المجتمع المغربي، لا زال ملتبساً كما يقول عبد الله العروي، باعتبار أن كلمة الحرية الجارية على ألسنة عرب اليوم، مفهومها غير واضحٍ ولا راسخٍ في أذهانهم، وواقعها غير محققٍ في سلوكهم[(١)].

لا شك أن مفهوم الحرية من الأقانيم الفكرية الأكثر اعتباراً في الفكر العلماني المعاصر، وهو من أبرز مفاهيم الحداثة في فكر عبد الله العروي، حتى أنه أفرد له كتاباً باسمه، بل إنه أول مفهومٍ يستهل به سلسلة المفاهيم المؤسسة، فالأولوية للحرية قبل كل شيء، فلا دولة إلا دولة الحرية، ولا عقل إلا عقل الحرية،

(١) مفهوم الحرية: العروي ص٢٢.

ولا اقتصاد إلا الاقتصاد الحر، بل حتى الدين والاعتقاد؛ فحرية الاعتقاد قبل الاعتقاد[1].

الحرية إذن مفهومٌ عابرٌ لكل قارات المفاهيم الأخرى كما يرى عبد الله العروي. ألسنا نتحدث عن الحرية هنا في سياقها الوجودي المطلق؟ أليست الحرية الوجودية هي ذاتها التي تخلع على القيم العلمانية سلطة الدفع بالدين والميتافيزيقا إلى مواطنه الملائمة، والزج به في الثغور التي تصلح له على هامش الحياة والمجتمع والسياسة؟ وهي ذاتها التي تدفع بالنفس على طبيعتها وأبعادها الغرائزية لتملأ هذه الثغور، وتشغل بدلها مواقع الفن والسياسة والإعلام والثقافة والأسرة؟

لكن ماذا عن حرية التعبير والاعتقاد في منظومة الفكر الإسلامي؟ أليس لها وجود وهوية أم هي ـ كما يقول العروي ـ غير متواجدةٍ في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية؟ وحتى إن وجدت بذور المفهوم، فهو غير مكتملٍ؛ لأن مسألة الحرية كانت تطرح في إطارٍ ديني صرفٍ، مجالٍ غيبي ميتافيزيقي، بل حتى الفقه الإسلامي كان لا يخرج عن هذا الإطار، حيث يطرح مسألة الحرية في باب الرق والحجر وكفالة المرأة والطفل ويربطها بالعقل والمروءة والتكليف، فالحرية بالتعريف الفقهي: الاتفاق مع ما يوصي به الشرع والعقل[2].

---

(١) المرجع السابق ص٢٤.

(٢) المرجع السابق ص٢٤.

قد يعتبر التصور العلماني ما يوافق العقل داخلاً في نطاق الحرية الثقافية وحرية السيادة على الذات ومواقفها، لكن هل تعتبر الحرية المشروطة بموافقة الوحي حريةً أيضاً؟

ينطلق التصور العلماني في وضع أقنوم حرية الاعتقاد والتعبير في إطارٍ خاصٍ جداً، فهو يميز ابتداءاً بين مفهوم الإرادة الذي هو مضمون علم الكلام الإسلامي والذي يجسد ـ في نظره ـ مشكلةً وجوديةً تعيق حركة الفكر الإنساني، وبين مفهوم الحرية المدنية كما يطرحه جون ستيوارت ميل.

ينطلق عبد الله العروي من مفهوم كلام «ميل» ليعيد صياغة الحرية باعتبار أن الفرد الذي يوجه له الكلام في الخطاب الليبرالي هو الفرد المنتج المشارك في هيأةٍ إنتاجيةٍ، وليس الفرد المشارك في الترانيم القداسية، وشتان بين الفرد «المنتج» والفرد «المؤمن»، هذا مع العلم المسبق أن المجال الإنتاجي هو الغائب الأكبر عن التراث الإسلامي، بالإضافة إلى أن الحرية لكي تتحقق يجب أن تعقل؛ أي: أن تصبح حريةً عقلانيةً وليس حريةً حيوانية[1].

يعدل الفكر العلماني بمفهوم الحرية عن مساره التوافقي مع ما تقتضيه مصلحة الشرع، أو ما يسميه طه عبد الرحمٰن بالعقل المسدد، إلى مسار الحرية العقلانية؛ فماذا يقصد

---

(١) الحرية ص٤٢.

عبد الله العروي بالحرية العقلانية؟ هل هي ذاتها مقوم المذهب الليبرالي المتجسد في الحرية المنتجة كما يراه ستيوارت ميل، أم أنه يعود بالحرية إلى تجسيدها الإنساني الأول؟ وبالتالي يطرحها في سياق «الحق الطبيعي»، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل حول جدلية الجمع في حرية الرأي والاعتقاد والتعبير، بين مفهوم الإنتاجية العقلاني وبين مفهوم «الحق الطبيعي الغرائزي»؟

يشير عبد الله العروي إلى أن البدوي كان يتمتع بصفة الحرية، بل يمكن أن ننظر إلى البدوي كتجلي للحرية، خصوصاً عند الشعراء والأدباء والمؤرخين، بل إن هناك مظهراً آخر مرتبطٌ بالبداوة، وهو العشيرة التي لا تخضع للعادة الموروثة، وترفض اتباع الأوامر التي تملى عليهم، ذلك أن العادة قديمةٌ قارةٌ، فتبدو أنها قسمٌ من الطبيعة، أما أوامر السلطان، فإنها متغيرةٌ عفويةٌ ناتجةٌ عن إرادة فردٍ آخر يخاطب المرء من الخارج، ويطالبه بالطاعة الفورية بلا نقاشٍ ولا مراجعةٍ، وبالتالي، نكون متفقين ضمنياً مع هيغل ـ يضيف العروي ـ الذي يرى أن الدولة في الشرق تتميز بحريةٍ مطلقةٍ لفرد واحد، وعبوديةٍ مطلقةٍ لمن سواه[1].

هل مفهوم الحرية يتحقق ضمنياً متى تمرد الكيان

---

(١) مفهوم الحرية ص٢٠.

الإنساني على قيود المجتمع وآصاره وأغلاله؟ أي: متى تحقق شرط الخضوع المباشر لمعطيات الحق الطبيعي؟ أليست الشهوانية والأهوائية والمثلية واللادينية واللوطية والفوضوية من مكونات «الحق الطبيعي»؟ أي: أن يعيش الإنسان على وزان «القانون الطبيعي» كما يطرحه الفيلسوف الهولندي «بوفندوف»؟

ثم كيف يمكن لفلسفة الحق الطبيعي أن يحددها نموذج البداوة العربية؟ بينما يشير الأدب العربي القديم إلى أن إنسان الصحراء كان يعيش حريته الكاملة وفق أخلاق الفطرة الحنيفية، بما فيها من قيم المروءة والنجدة والحلف والكرم والغيرة والرجولة والحب العذري؟

ثم أليس في مفهوم التقوى الإسلامي ـ مثلاً ـ ما يدل على حقيقة الحرية التي تحرر الكيان الإنساني من قيود الجسد والواقع؟ أليس في مفهوم «العبودية لله» ما يدل على تحرر هذا الكيان من سلطان البشر مهما كان حجمه ونوعه وسلطانه؟

هل نحيى بحق وعياً كاملاً بأطروحة المرجعية الكونية وأسسها الفلسفية؟ أم أن ثمة إشكال في توطين المفاهيم واستيعابها نفسياً واجتماعياً؟ أم أننا أخطأنا السبيل نحو ما يسميه عابد الجابري «بتبيئة المفاهيم»؟ باعتبار أن غياب أسماء لأشياء معنيةٍ أو لمعاني أو تصوراتٍ خاصةٍ في لغةٍ ما، ليس

دليلاً على غيابها في المجال الحضاري الثقافي الخاص بأهل تلك اللغة[1]؟

ينطلق التصور العلماني في بناء مرجعيته من منظومة القيم الكونية، هذه المنظومة التي تعتمد في بنائها العام على مجمل المقررات والمواثيق والبيانات التي انتهت إليها المؤتمرات الأممية، سواء ما كان منها مقرراً على الصعيد الدولي، مثل اتفاقيات الأمم المتحدة وما يتفرع عنها من منظمات، وما أصدرته الهيئات والمنظمات الإقليمية كالاتحادات الإفريقية والعربية وغيرها.

الحقوق الكونية كما طرحتها هذه الهيئات في دفاعها عن حقوق الإنسان، هي السياق المرجعي والمنحى الأيديولوجي الذي يؤطر الثقافة العلمانية في المغرب.

وقد تبين فيما سبق، أن المرجعية الحقوقية تعود بالأساس إلى البناء الفكري كما تشكل في بنية العقل الغربي بعد الثورة الفرنسية، وهو ما يعني أن مبادئ «الحق الطبيعي» و«العقد الاجتماعي» و«العقلانية» و«الوجودية» وغيرها، تمثل الهوية الثقافية والمظلة الأيديولوجية لمفهوم الحقوق الكونية أو القيم العالمية التي تؤطر ثقافة التصور العلماني في المغرب.

في نهاية هذا المبحث ثمة أسئلةٌ تفرض ذاتها:

---

(١) محمد عابد الجابري: «تبيئة المفاهيم العلمانية»، مواقف، ع٥، ١٩٩٣م، ص٣.

فالمرجعية الحقوقية كما تطرحها الفعاليات العلمانية في الجدل السياسي والاجتماعي تتخذ طابع التماسك والوثوقية والكمال والقداسة أحياناً، بحيث يتم وسم مجمل بيانات المؤتمرات الأممية «بالكونية» و«العالمية» و«الدولية»، وكلها مفاهيم تحمل صبغة الشمولية والنهاية، ومن جهة أخرى، فالمرجعية الحقوقية، تحمل في رحمها بذور الفلسفة الغربية ذات البعد الوضعي والوجودي.

لكن عند التدقيق في مكونات المرجعية الحقوقية، وعند التحقيق في الأسس الفكرية، يتبين أننا بصدد مرجعياتٍ وليس مرجعيةً واحدةً، وهو ما يدعونا لوضع الإشكال في مكانه الصحيح من السؤال. هل كل مكونات المرجعية الحقوقية تؤول فلسفياً إلى الفعل الإنساني والثقافة البشرية؟ أم أن ثمة مرجعياتٍ حقوقية تشكلت تاريخياً بصبغة الخطاب الديني والبعد الميتافيزيقي؟

إن التمعن في هذه الصورة الشائعة يتطلب إدخال بعض التدقيقات ـ كما يقول محمد سبيلا ـ ذلك أن المنظومة الغربية لا تتفق كلها على الأصل الوضعي والبشري للحقوق، فإذا عدنا مثلاً إلى إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٧٧٦م، والذي يعتبر الصيغة الأولى لحقوق الإنسان الممهدة للإعلان الفرنسي، فإنا نقرأ في مستهله الصيغة التالية: «كل الناس خلقوا متساوين، فقد زودوا من طرف الخالق ببعض الحقوق التي لا يمكن سلبها، ومن بينها حق الحياة والحرية والسعي نحو

السعادة.. إن مصدر الحقوق هنا هو الخالق، وليس البشر وذلك بصريح العبارة، ومن ثمة، يمكن القول بأن هذا النص الغربي الأساسي حول حقوق الإنسان، لا يتناقض مع التصور الإسلامي الذي يعتبر الحقوق البشرية منحة إلـٰهية»[1].

كيف تحولت الوجهة الحقوقية من المرجعية الدينية العليا ذات البعد الإلـٰهي الصريح والمباشر إلى المرجعية الوضعية البشرية ذات البعد الطبائعي والوجودي؟

إن النص الأساسي الذي دشن أول دستور حقيقي لمرجعية حقوق الإنسان في العصر الحديث، وهو الذي أعلن الخروج السياسي لدولة أمريكا إلى الوجود، كان في الواقع نصاً دينياً محضاً، لكن النص الآخر الذي دشن علمنة حقوق الإنسان وطمس التصورات اللاهوتية ـ كما بين محمد سبيلا ـ هو الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية الوطنية الفرنسية سنة ١٧٨٩م؛ أي: بعد النص الأمريكي بثلاث عشرة سنة، يشير في ديباجته الى أن: «ممثلي الشعب الفرنسي يعتبرون أن الجهل واحتقار حقوق الإنسان هي الأسباب الوحيدة للمآسي والفساد، وهذا ما جعلهم يصممون على أن يعرضوا في بيانٍ علني الحقوق الطبيعية غير القابلة للسلب والمقدسة للإنسان، مستبعداً عن قصد كل إشارةٍ إلى المصدر الإلـٰهي للحقوق البشرية..

(١) الأسس الفكرية لثقافة حقوق الإنسان ص١٩٦.

وفي الوقت الذي يتحدث فيه إعلان الاستقلال الأمريكي بصيغة: «كل الناس خلقوا متساوين» نجد الإعلان الفرنسي يورد صيغة مباينة تماماً: «الناس يولدون ويظلون أحراراً ومتساوين في الحقوق»، كما يتحدث في بنود أخرى عن «حقوقٍ طبيعيةٍ»؛ أي: تعود إلى طبيعة الإنسان ككائنٍ يتميز بالوعي والعقل، ومعنى ذاك أن الحقوق إنسانيةٌ وذاتية المصدر وليست ممنوحةً[1].

ويرى محمد سبيلا أن التراجع الخطير الذي مس قدسية المرجعية الحقوقية الغربية هو في الحقيقة ميزة الفكر السياسي الغربي نفسه، هكذا يتم بالتدريج تناسي المصدر الإلٰهي المتعالي للحقوق في المنظومة الغربية، وسيغلب التأويل الوضعي على التأويل المتعالي لهذه الحقوق، وتلك قطعةٌ أخرى ـ يضيف سبيلا ـ ضمن بنية الفكر السياسي الغربي الحديث الذي يتميز بمحاولة تسفيه أي مشروعيةٍ سياسيةٍ مستمدةٍ من الدين[2].

يسجل هذا النقد قيمةً مضافةً داخل التصور العلماني، ذلك أن محمد سبيلا حاول في سياق مشروعه الفكري والفلسفي أن يضع المرجعية الحقوقية في نسقها الكوني الحقيقي وفي إطارها الطبيعي الحقيقي ـ كما يراه ـ فكونية حقوق الإنسان في نظره،

---

(١) المصدر السابق ص١٩٥.

(٢) المصدر السابق ص١٩٦.

تكتسب شرعيتها فقط عندما تتعالى على الحسابات الضيقة، وتشرك في خطابها المرجعي مراجع إنسانيةً وسياسيةً وتاريخيةً ودينيةً أخرى بإمكانها أن تدفع بفكرٍ حقوقي أكثر توافقاً ومرونةً واحتراماً للخصوصيات الثقافية.

إن تعدد مصادر التشريع داخل المرجعية الحقوقية للفكر العلماني يوحي بتعدد المراجع، وهو تعدد مطبوعٌ بالتنوع إلى حد الاختلاف والتناقض. هذا الوضع المرجعي المتباين والمتحرك يطرح داخل الساحة الحقوقية المغربية سؤال الاختيار الذي أعطى ظهره للمرجع الأمريكي، ليولي وجهه شطر المرجع الحقوقي الفرنسي؟

كيف تحصلت المرجعية الحقوقية عند العلمانيين المغاربة؟ هل ثمة معايير ثقافيةٌ ومعرفيةٌ لهذا الاختيار؟ أم أنها إشكالية الإلحاق والاستتباع التي تميز علاقة المركز بالملاحق والأطراف؟

يعود محمد سبيلا مرةً أخرى ليطرح إشكالية النسبية والتهافت الذي تطبع بعض المرجعيات الحقوقية الغربية، باعتبار أن أجزاءاً مهمةً من قواعدها الفلسفية تتسم ببعض الغموض والتناقض الداخلي، فمنظومة حقوق الإنسان ـ كما يقول ـ ترتبط بمفهوم الطبيعة من خلال التنصيص على الحقوق الطبيعية التي لا تحيل إلى الطبيعة عامة بقدر ما تحيل إلى الطبيعة الإنسانية خاصة، ذلك أن تأسيس الحقوق على الطبيعة الخارجية، يصطدم

بصعوباتٍ جمةً؛ لأن الطبيعة هي مصدر عدم المساواة والتباين والتفاوت، مما سيقود إلى إضفاء طابعٍ «نسبي مطلقٍ» على الحقوق، وهو ما سيتهدد وحدتها وكونيتها. وقد عرف العقل الأوروبي، هذا التحول في المفصل الزمني بين القرن السادس عشر والسابع عشر مع الفيلسوف الهولندي غروتيوس الذي تحدث عن «حق طبيعي» تتولد عنه قوانين كونيةٌ، جاعلاً الحق يرتكز لا على قوانين الطبيعة التي هي قوانينٌ مطلقةٌ، بل على الطبيعة الإنسانية[١].

(١) المرجع السابق ص١٩٧.

المبحث الثاني

المرجعية الكونية والمؤسسات المدنية

في كلمةٍ لرئيس المكتب المركزي للجمعية المغربية لحقوق الإنسان، أعلن فيها عن افتتاح ندوةٍ حول موضوع «العلمانية وحقوق المرأة» بمدينة بوزنيقة قرب الرباط، قال فيها: «أعلنت الجمعية رسمياً في مؤتمرها الثالث المنعقد سنة ١٩٩١م عن مبادئها العامة في ديباجة قانونها الأساسي، وفي مقدمتها التحديد الواضح لمرجعيتها الوحيدة، المتمثلة في الاتفاقيات والعهود الدولية لحقوق الإنسان دون غيرها من المرجعيات، ومن أجل مدونة أسرةٍ عصريةٍ وديمقراطيةٍ، ومن أجل حماية حق الفرد في الحياة وتوسيع الحريات الفردية والجماعية، وفصل الدين عن الدولة في الدستور، وتضمينه سمو المواثيق الدولية على التشريع المحلي، لتصبح مصدراً وحيداً للتشريع، وإنهاء عقوبة الإعدام، وضمان حرية المعتقد، وإقرار المساواة في كل المجالات بين النساء والرجال بما في ذلك المساواة في الإرث، والاعتراف بحق المرأة المغربية المسلمة بالتزوج من غير المسلم، والإعلان

الصريح بإقرار العلمانية في الدولة والمجتمع، بدءاً بإقرارها على مستوى الدستور»[1].

من الواضح جداً أن عقيدة الكونية الحقوقية في الخطاب العلماني انتقلت من مستوى الإشارة المتضمنة في الخطاب والشعار، إلى مستوى الوضوح والعلن. إننا إذن نتحدث هنا عن عقيدةٍ، بل عن مكونٍ ديني شمولي مطلق. فكلمات «سمو المواثيق الدولية» و«مرجعيتها الوحيدة» و«مصدراً واحداً للتشريع» و«دون غيرها من المرجعيات».. هي في الواقع مصطلحات تتماهى مع ما طرحه محمد سبيلا من مفاهيم حول الشمولية والمثالية والقيم المطلقة، مما يدل على أن الخطاب العلماني أضحى أكثر وضوحاً وبروزاً بعقائديته ومرجعيته المعلنة.

والأمر ذاته يؤكده الأستاذ محجوب الهيبة الأمين العام للمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان في كلمةٍ له خلال الجلسة الافتتاحية للمجلس بقوله: «إن الهدف العام لهذه الدورة يكمن في تمكين المشاركين من تملك الطابع الكوني للصكوك الدولية لحقوق الإنسان، والآليات المكلفة بمراقبة أعمال مقتضاياتها من قبل الدول الأطراف»، وأضاف قائلاً: «إن الدورة تسعى إلى تمكين المشاركين من إعمال المرجعية الكونية لحقوق الإنسان في أداء مهامهم وأنشطتهم، وعليه، فيتعين على مؤسسات الدولة إعمال مقتضيات الاتفاقيات الدولية التي صادق عليها المغرب في

---

(١) المركز الدولي ببوزنيقة ٣٠ شتنبر ٢٠١٢م.

مختلف أعمالها وأنشطتها، إذ تشكل هذه الاتفاقيات مرجعاً دولياً في مجال حقوق الإنسان»[١].

من الواضح أن كلمة السيد الهيبة تختزل مرجعية البعد الكوني في الطرح العلماني، باعتبار أن مصطلحي «مراقبة» و«يتعين على» يفيدان حقيقة الإلزام والوجوب المستمدة من العقائدية الكونية الضاغطة.

ويحاول الأستاذ محمد الطوزي أن يفسر شيئاً من ملامح هذا التوجه، بما يسميه «ثنائية المعيش»، الثنائية التي تعزز المسار العنيد الحثيث للعلمانية، فمتى استبسل المؤمنون في ملء الزمان والمكان بأقصى ما يمكن من القداسة، وبالغوا في الاهتمام بأجسامهم وأزيائهم، فلأجل عزل المقدس في مختلف تعبيراته الدينية عن الباقي، ولهذا لم تعد الحياة اليومية تضبط على إيقاع المؤذن إلا في شهر رمضان، حيث للمقدس دكاكينه وأسواقه وموضوعاته، ولم يعد يسمح له بالتواجد خارجها»[٢].

يحاول الطوزي في سياق بناء النسق الحقوقي لأخلاقيات العلمانية أن ينزع رداء القدسية والمقدس عن المد الإسلامي المتزايد بقوله: «إن انبعاث المقدس لا يمكن تفسيره تحت مسمى الماضوية أو أن نعتبره مجرد رد فعلٍ فرضته سيرورة التحديث، بل

(١) من كلمة الأمين العام للمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان بالرباط ـ دورة تكوينية لفائدة المكاتب الجهوية والجمعيات الحقوقية بالمغرب، ٢٥/٢٦ نونمبر ٢٠١٠م.

(٢) محمد الطوزي: الدين والسياسة: بعض الاعتبارات العامة ـ نوافذ: ٧٣.

ينبغي أن ننظر إليه بالأحرى كظاهرةٍ مصاحبةٍ لأزمة الدولة التي أخلت بواجبها في توزيع الثروات أو تنظيم المصالح[١].

هذا، وإذا كانت مقولات العلمانيين تنزع في مجملها إلى تأصيل طرحها في النقاش انطلاقاً من البعد الكوني والأممي والحقوقي والإنساني، وتضفي عليه من خلال ذلك صفات المثالية والسمو والشمولية والاطلاقية والوثوقية، فإنه ثمة نداءاتٍ داخل التيار العلماني بدأت تلطف من هذا الموقف، بل تشكك أحياناً في بعض طروحاته.

فاللافت للنظر أن مقومات الدفاع عن كونية حقوق الإنسان غالباً يكون منطلقها وأرضها من المجتمع المدني بجمعياته ومنظماته الحقوقية، واللافت للنظر أيضاً أن السنوات القليلة الماضية شهدت تنوعاً بل وتلوناً في المشهد الحقوقي العلماني المغربي، وبرزت جمعياتٍ ومنظماتٍ أصبحت بحكم المرجعية الأيديولوجية لمؤسسيها، تدافع بوضوح عن الخصوصية، وهو ما أفرز فعلة آخرين في المشهد العلماني المغربي.

ومع بروز هذا المعطى الجديد، تنوعت أهداف ومسارات المتحفظين على كونية الهوية العلمانية من داخل التيار العلماني نفسه، وتعالت نداءاتٌ جديدةٌ من بين العلمانيين ممن ينادي بالخصوصية الثقافية المغربية والتمسك بالهوية، وبدأ الحديث بشكل صريح عما يمكن تسميته بتهافت صرح الكونية، باعتبار أنها

---

(١) محمد الطوزي: المرجع ذاته ص٧٣.

أضحت تشكل خطراً على الوجود والكينونة والثقافة والهوية، من جهة اعتبارها أيديولوجيةً للسوق الرأسمالية، فهي في النهاية نزعةٌ عالميةٌ، وربما عولميةٌ مرتبطةٌ بحركية الاقتصاد الغربي، وهو ما حذا ببعض العلمانيين وهو يفسر شكوكه المتزايدة حول نزعة الحقوق الكونية أن يصنف واقعها ضمن عمليات العرض والطلب التي تتناول سوق المال والعملة والسلع: «إن استثمار الغرب لحقوق الإنسان هو استثمار أيديولوجيا، فإلحاح الغرب على تطبيق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية (حق الملكية، حق الشغل، حق السكن، المساواة، الحق في إنهاء العلاقات، الأسرة....) تنطوي على مصدر خفي هو تحويل مواطن بلدان الجنوب إلى مستهلكٍ عالمي في عالم تسوده الشركات العابرة للقارات، فتطبيق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية هو تطبيقٌ ذو تكلفةٍ مرتفعةٍ، لقد سعت الرأسمالية دائماً إلى أن تجعل الإنسان كائناً اقتصادياً Homo Economicus؛ أي: كائناً يكون الدافع الاقتصادي محركه الأول»[1].

أيا كان الجنوح العلماني عن خط العلمانية الأصيل في اعتناق عقيدة الحقوق الكونية والإنسانية، فإن مبدأ النقد الداخلي والمراجعة الذاتية وإعادة النظر في القناعات والثوابت، ليس عيباً ولا يقدح في الرؤى والمرجعيات العامة، بقدر ما هي معالم في طريق تصحيح المسار وتحديد الرؤية، ولربما تقريب وجهات

---

(١) منير شفيق، الأسس الفكرية لمفهوم حقوق الإنسان في الغرب ص١٥.

النظر مع سائر الخطوط والتقاطعات الفكرية والسياسية في المجتمع المغربي، وبخاصةٍ مع التيار الإسلامي.

ولعل هذا ما دفع بعض العلمانيين المغاربة إلى محاولة تجاوز هذا الوضع المقلق فكرياً وثقافياً، وذلك من خلال تأصيل مرجعيات علمانية تأخذ شرعيتها هذه المرة ليس من كونيتها أو عالميتها أو إنسانيتها، بل من خصوصية الذات ومن عمق الهوية والتاريخ.

إن السباحة العميقة في التاريخ الخاص قد يمكن من اصطياد بعض الإشارات أو المعالم التي قد تنير درب العقائدية العلمانية، فلطالما كان التاريخ مرتعاً خصباً لتأصيل المرجعيات وشرعنة الأيديولوجيات، وتبرير المواقف والقناعات الراهنة. ألم يكن تاريخ الإلحاد هو من أوحى بمشروعية الجدلية المادية عند الماركسيين المغاربة كما ذهب إلى ذلك الجابري؟ ألم يكن تاريخ العرقيات والشعوبية والملل والنحل هو من أصل لمشاريع القومية والنزعات العرقية واللغوية في العالم العربي والإسلامي؟

في هذا السياق يشير الأستاذ أحمد عصيد إلى رؤيةٍ خاصةٍ تحاول أن تؤصل للأطروحة العلمانية في بعدها اللائكي الخاص، وذلك من خلال العودة إلى التاريخ المغربي، من خلال تحليل الخطابات العرفية والوثائق والمخطوطات القديمة.

يقول: «النقطة التي دفعت إلى الاقتناع بالأطروحة العلمانية، تعود إلى طبيعة الثقافة الأمازيغية المتجذرة في التاريخ، فقد وجدنا

في الوثائق القديمة بأن هناك نوعاً من الوعي بذلك الفصل بين الدنيوي والديني عند الأمازيغ، فقد كان هناك أناسٌ يضعون قوانين عرفيةً يحتكمون إليها، ولكنها ليست قوانين دينيةً، كما أن كثيراً منها لم يستلهم من الدين، بل هو محض إبداعٍ للعقل: عقل الجماعة»[1].

هذه بعض الآراء والمواقف التي تشكل أطروحة المرجعية والهوية العقائدية لدى التيار العلماني المغربي، وإن لم تسعفنا خصوصية البحث لاستيعاب مجمل المقولات العلمانية في هذا الصدد، لكن واقع المساق يدل على أنها جميعاً لم تخرج عن هذا الطرح العام، اللَّهُمَّ إذا استثنينا بعض الملاحظات الخاصة والتعقيبات الجزئية المسيجة في إطارها العلماني العام.

الموقف العلماني إذن، واضحٌ في معانقته لقضايا مجتمعه وهموم الناس، وكل إحالةٍ أو تفسيرٍ أو اعتراضٍ أو تأصيلٍ أو اتكالٍ أو استعانةٍ أو استنادٍ معرفي أو ثقافي أو سياسي أو حقوقي، لا بد أن يحال على الفهم الإنساني. إن القانون هنا الذي يفسر الأشياء ويعطي للمواقف صفة الرد أو القبول، صفة التحسين أو التقبيح... هو القانون الدولي، هو الهيئات العالمية، سواء كانت سياسيةً كهيئة الأمم المتحدة، أو هيئاتٍ حقوقيةً؛ كالمنظمات الحقوقية والنسوية والبيئية والصحية.

يا ترى كيف ينظر الطرف الإسلامي إلى المرجعية الحقوقية؟

---

(١) بلال التليدي: الإسلاميون والعلمانيون ص٥٣.

كيف يفسر التأصيل الكوني العلماني بأبعاده المختلفة لدى التيار الإسلامي؟ وفي المقابل، هل ثمة مشاريعٌ مجتمعيةٌ وحقوقيةٌ وسياسيةٌ يطرحها هذا التيار بأقطابه المختلفة؟

المبحث الثالث

التيار الإسلامي والطرح المرجعي

تشكل مسألة المرجعية نقطة خلافٍ مفصليةٍ بين التيار الإسلامي والتيار العلماني. وإذا كان الجانب الإسلامي قد حسم مرجعيته في نصوص الوحي والسُّنَّة النبوية، فإن مجمل تيارات الخط العلماني المغربي أضحت تجمع على نصوص المرجعية الأممية وبنود الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان والرأي والمعتقد كمستندٍ شرعي وأخلاقي وقانوني.

والملاحظ أن المرجعية العلمانية لم تتمخض عن هذه الرؤية ولم تستبن مرجعيتها بشكلٍ واضحٍ ومعلنٍ وموحدٍ إلا في الآونة الأخيرة. وهذا يدل على أنّ موقفها الأخير ساهمت فيه التغيرات الخارجية والتحولات الدولية سياسياً واقتصادياً.

قد يكون لتأثيرات الهيمنة العولمية للنموذج الغربي جزءٌ من صناعة هذا الموقف، لكن المؤكد أنه موقفٌ قابلٌ دائماً للتجديد والتحول وطرح البدائل وبخاصةٍ مع تنامي المد الإسلامي سياسياً واجتماعياً.

في المقابل، يكون التيار الإسلامي على اختلاف أطيافه ومدارسه قد توحد خلف راية النص الشرعي وتأويلاته المتعددة، لكن السؤال المطروح في هذا السياق: كيف تتم صناعة الحكم الشرعي أو بالأحرى كيف تتم عملية التأويل والقراءة داخل نصوص الوحي؟ هل هي قراءةٌ واحدةٌ أم قراءاتٌ متعددة؟

سنحاول من خلال هذا العنوان أن نتوقف عند قضيتين لهما ارتباطٌ بزاوية النظر الإسلامية:

أولاهما: موقف التيار الإسلامي من مرجعية المنظومة الحقوقية الكونية.

ثانيهما: إشكالية المرجعية وأزمة النموذج المجتمعي في الفكر الإسلامي المعاصر.

أولاً: موقف التيار الإسلامي من المنظومة الحقوقية:

يقول الأستاذ بلال التليدي: «إذا كان الطرف العلماني يعتقد في منظومة الفكر الإنساني ويسوغ قداسته بدليل العالمية والكونية التاريخية ويؤسس من داخل مرجعية حقوق الإنسان خطابه الثقافي والسياسي، فلا مانع منطقياً من أن تؤسس الحركات الإسلامية خطابها السياسي من مرجعية لها قداستها بحكم استمداد عناصرها من الهدي الإلٰهي... لا ضير من تهمة الارتداد التاريخي ما دام المجتمع يؤمن بفعالية هذه المرجعية وقدرتها على الفعل الحضاري، إذ أن عناصر الحضارة

لا تتشكل بكونية الفكر، وإنما بفعالية المجتمع ومدى تجاوبه ومعانقته لهذا الفكر»[1].

يأتي هذا الحديث في سياق السجال الإسلامي العلماني المعتاد في الساحة الثقافية المغربية، وفيه إشاراتٌ واضحةٌ إلى طبيعة الموقف الإسلامي من الهوية العالمية، الهوية الكونية، أو المرجعية الحقوقية التي تمتد بحركةٍ اكتساحيةٍ أشبه ما تكون بامتداد العولمة الغربية على خارطة الشعوب والثقافات والخصوصيات، فيكون الإشكال المطروح هنا أن تبني المرجعية الحقوقية العالمية فيه إهدارٌ مباشرٌ للخصوصية المغربية والإسلامية، أو بالأحرى تجسيدٌ مباشرٌ للعدوان الثقافي الغربي على كيان الأمة، بل إغارةٌ حضاريةٌ أخرى على مقومات الثقافة الإسلامية وخصوصياتها التشريعية والعقائدية، يقول الدكتور أحمد الريسوني: «إذا كانت الشريعة الإسلامية قد منعت على المرتد حرية إعلانه ردته وترويجها بين الناس، فإنها تمنع أيضاً من باب أولى من يدعو غيره إلى الكفر والردة، فالأمر في هذه المسألة فصلٌ ليس بالهزل؛ لأنه يتسبب في شقاوة الدنيا والآخرة، فليس من المعقول في منطق الإسلام أن نحمي الناس في أبدانهم وأرواحهم وأموالهم ولا نحميهم في دينهم وعقيدتهم وآخرتهم» ويضيف: «فممارسة تضليل الناس ليس من حرية التعبير في شيءٍ، بل هو إفسادٌ وتغريرٌ، وليس في الإسلام حريةٌ لممارسة الإفساد

---

(١) حوار مع العلمانيين بالمغرب ص٧.

والتغرير، كما أنه ليس في الإسلام حريةٌ لمن يدعو ويروج للرذائل والموبقات، فليس لأحد بدعوى حرية التعبير ـ أن يدعو مثلاً إلى الزنا والخمر والمخدرات، ويتحدث عما فيها من فوائد، أو أن يدعو إلى التصرفات الشاذة والمنحرفة، فكل هذا يدخل في حرية التغرير لا في حرية التعبير، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ﴾»[1].

ويتساءل الأستاذ عبد السلام ياسين في سياق مناقشة أدوات التحليل المرجعي العلماني: هل نلتقي مع اللاييكيين الديمقراطيين عندما ينشدون دولة القانون، وننشد نحن دولة القرآن؟ هل لنا معهم لقاءٌ ونحن نضمرها شورى قرآنيةً نبويةً راشدية، وهم يخططونها ديمقراطيةً لاييكية؟ إن دولة القرآن معناها عندنا ليس أن تتنزل الآيات الكريمة من سماء قدسيتها لتلعن واقعاً متفلتاً متمرداً على القرآن، لكن معناها أن يجتهد المجتهدون أهل القرآن والسُّنَّة وهم على بصيرةٍ من أمر الله تعالى ونهيه، ومن الواقع وبشاعته، ومن الصلاح المرجو، وشروط ترويض الواقع القبيح عليه، فيقننوا الشريعة تقنيناً، وينتظروا بإبراز الشرع المقنن إبان الملاءمة، وساعة الإمكان، والوسع التكليفي... يقنن المجتهدون الشريعة على مراحل القومة والإصلاح وتوخي المصلحة، وقوة الدعم والاستجابة، ويضعون بين يدي القوانين التفصيلية دستوراً يستهدي

---

(١) السياسة والإسلام في المغرب ـ نوافذ: ع١٨/١٩، ١٩٩٩م.

القرآن، لا شيء غير القرآن، ويستضيء بالسنة، لاشيء غير السنة، وينجم الهدي والنور تنجيما في وقته وظرفه حتى يعرف الشعب وهو راضٍ بالقانون الشرعي، راغبٌ فيه مسند للقائمين عليه، كل ما على الناس من واجبٍ وما لهم من حقوق. والميثاق مع الله ﷻ مبرمٌ أن لا يظلم أحدٌ ولا يبخس أحدٌ حقه، فالمسلمون يتآمرون بالمعروف ويتناهون عن المنكر؛ أي: أنهم يضربون على يد من خالف القانون الشرعي، ويكونون للإسلام في دار الإسلام عضداً. أليست هذه دولة قانونٍ لا دولة تحكمٍ مستبد؟[1].

وفي السياق ذاته يعتبر الأستاذ المقرئ أبو زيد في حديثه عن الكونية والعالمية، أنها في الواقع: «عولمةٌ وليست عالميةً، حينما يتحدثون عن خطٍ أحمرٍ غير قابلٍ للنقاش وهو المواثيق الدولية وحقوق الإنسان، يرون أنها غير قابلةٍ للمراجعة، فإنهم لا يظهرون الحد الأدنى من المرونة كما يفعل الإسلاميون، مع العلم أن ليس هناك ما يسمى ثقافةً كونيةً؛ لأن الثقافة لا يمكن إلا أن تكون ذات خصوصيةٍ وذات نتوءاتٍ وتضاريس مختلفة. . الثقافة لا تلتقي مع الكونية، العلم من الممكن أن يلتقي مع الكونية، وكذلك قوانين الطبيعة، وبشكلٍ أقل، مسائل الإدارة والتسيير، لكن الجمع بين الثقافة والكونية مستحيلٌ، إنه كالجمع بين الثلج والنار. إنهم يتحدثون عن الكونية وعن القيم الإنسانية العليا وعن

---

(١) حوار مع الفضلاء الديموقراطيين، فصل: الديموقراطية.

المواثيق الدولية، وكأنها مسلماتٌ وطابوهاتٌ مقدسةٌ غير قابلةٍ للنقاش، وهم يجعلون لقبول الاختلاف سقفاً بحيث إذا مس الاختلاف خطهم الأحمر أعلنوا استعدادهم للانقلاب على الديمقراطية.. وواقع الممارسة الحالي يثبت أن الذي ينبغي أن يقدم الضمانات الضرورية لئلا ينقلب على الديمقراطية هم العلمانيون وليس الإسلاميين، وما حصل في الجزائر يبين هذه الحقيقة»..

وينتقل المقرئ أبو زيد بالنقاش إلى الكونية خارج الحدود العربية ليقول: «هل يتحمل الفكر الغربي في أرضه وداخل ترابه نتائج الديمقراطية التي تكون لفائدة التيار الإسلامي؛ نموذج ألبانيا؟ البوسنة والهرسك؟ كوسوفو؟ سنجق؟ الغرب الذي يدعم أقليةً مسيحيةً في جنوب السودان؛ الكنيسة تقول إنهم يشكلون ١٧ بالمائة من سكان جنوب السودان و٥ بالمائة من سكان السودان، الغرب الذي يدعم هذه الأقلية لتأخذ السلطة والثروة مناصفةً كخطوةٍ أولى في أفق الهيمنة، هو الذي لا يحتمل حتى بأدنى تفكير أن يطالب المسلمون في فرنسا وهم يبلغون نسبةً أكبر من نسبة المسيحيين في السودان، ليس بمقاسمة السلطة والثروة، وإنما الحق في ارتداء الحجاب!»[١].

ويدعم الدكتور مصطفى المرابط منطق الخصوصية الثقافية كما يراها أحمد الريسوني في قوله السابق، عندما يضع عناصر

(١) بلال التليدي: الإسلاميون والعلمانيون ص٨٩.

الخلاف العلماني الإسلامي في سياقه الإنساني الواسع، ويعتبرها بالتالي الرهان الأساس لأي طرحٍ نهضوي ينبعث من الكيان الثقافي للأمة، وبالتالي يمكّن تجاوز كل التفسيرات والأيديولوجيات الكونية والأحلام الإنسانوية الجميلة؛ يقول الأستاذ المرابط: «إن مقاربة أزماتنا لا تستقيم إلا إذا وضعناها في سياق ما تعيشه الإنسانية من تحديات؛ أي: نوع من المشاريع لا يمكن أن يكون في مستوى هذه المعركة، إلا إذا كان يحمل رسالة تستجيب لطموحات الإنسانية، والمتمثلة في نظام قيمٍ يتعالى على الإنسان، ليعيد التوازن للحياة، التوازن المادي والتوازن الروحي على السواء، والمتمثلة أيضاً في ثقافة المعنى التي تعيد للإنسان إنسانيته وتجعل للحياة غايةً ومقصداً»[1].

لكن أليس في كلام المرابط ـ على أهميته ـ بعض الإجمال والغموض والبعد عن الدقة، بل بعض المثالية الحالمة؟

يضيف مستدركاً: «لا شك أن هذا الطموح، يعوقه شيوع صورٍ نمطيةٍ ساذجةر عن الإسلام تحصر رسالته في الخصوصية تارةً، وفي الأصالة والتراث تارةً أخرى. كيف يمكن أن نفك الارتباط بين رسالةٍ كونيةٍ أزليةٍ، وبين تجلياتها التاريخية؟ كيف يمكن أن نحرر هذه الرسالة من التاريخ والجغرافيا؟ لن يتحقق هذا إلا إذا استطعنا تحرير الوعي من الحيز الخيالي والمجال الرمزي للحضارة الغربية على حد تعبير الأستاذ أبو يعرب

(١) مجلة المنعطف المغربية، ع ١٨/ ١٩، ص٩٦.

المرزوقي[1] وتلك هي الوظيفة المنوطة بجيل ما بعد الصحوة، والتي تتطلب بنيةً على مقاسات هذه الوظيفة»[2].

ثمة دفع جديد في الطرح الإسلامي إذن، فنحن لسنا أمام فكرٍ نقدي جاثمٍ خلف متاريس النقض والهدم، ولكننا أمام رؤيةٍ تحمل بذور الموضوعية على ميزان النقض والبناء معاً.

الكونية الحقوقية كمرجعيةٍ بشريةٍ: هي في الواقع مرجعيةٌ خاصةٌ نابعةٌ من واقعٍ خاص، وهذه الخصوصية تحد كثيراً من امتدادها المحلي فضلاً عن توسعها العالمي، يقول الأستاذ ميمون النكاز: «نعتقد أن كثيراً من المآسي والمظالم والمعاناة التي تشكو منها المجتمعات الإنسانية هي في جوهرها تجلياتٌ موضوعيةٌ للمنظور الاستبدادي للعالمية والكونية الغربية، والذي انتهى بهذه الحضارة إلى طغيانيةٍ وجوديةٍ وعدوانيةٍ صارخةٍ على إنسانية الإنسان في مستحقاته الروحية والثقافية والمادية، تعليل ذلك عندنا أن كونية الحضارة الغربية استندت في علاقتها بالآخر إلى مبدأ الهيمنة والإلغاء، وهو سلوكٌ حضاري مفهومٌ في إطار محددات النشأة والتطور لهذه الحضارة، حيث تخلقت في رحم الصراع وإرادة التسلط، وقامت على مفاعيل الثروة والقوة كما يقول جون بول شرناي في «المشارق النقيضة»[3].

المرجعية الحقوقية الكونية ـ كما يراها التصور الإسلامي ـ

---

(١) آفاق النهضة العربية ص١١٩.

(٢) المنعطف ص٩٦.

(٣) علي الشامي: الحضارة والنظام العالمي ص١٦٠.

لا تصلح إطاراً مرجعياً لإدارة الحياة المجتمعية والثقافية لاعتباراتٍ جوهريةٍ تتعلق بأصل نشأتها، إن النشأة هنا تحدد صلب الإشكالية، فالكونية الغربية حقوقيةً كانت أم سياسيةً، لم تشكل ميزةً أو قيمةً أخلاقيةً رافعةً لها فوق كل قانونٍ أو خصوصيةٍ أو هوية.

ثانياً: إشكالية المرجعية وأزمة النموذج:

يطرح التيار الإسلامي تصوره عن الكونية والعالمية والإنسانية، وهي كونيةٌ كما يقول ميمون النكاز: «ترتكز في كل أبعادها على اعتبار الوحي والخطاب القرآني مؤسساً وناظماً ومسدداً لبنية الحضارة، فالخطاب الكوني القرآني دعوةٌ انفتاحيةٌ على الوجود الإنساني الواحد، المتنوع على ضوء ثابتة الوجود [التنوع في إطار الوحدة]، وهي بطبيعتها الذاتية دعوةٌ رافضةٌ وناقضةٌ لمقولات النهايات والانحصارات المجالية للحضارة، سواء تعلق الأمر بالحضارة الإسلامية أو الحضارة الغربية؛ لأن الوحي بأساسه المرجعي نداءٌ مطلق متحررٌ من قيود الزمان والمكان، دون أن يعني ذلك نفياً لمكانية التكوين وزمانية الانطلاق وتاريخية التشخص المثالي للحضارة»[1].

ثمة رفضٌ إذن لمقولة القوانين الكونية أو لفكرة عالمية الحقوق، فالطرح الإسلامي لا يحيل تهافت هذه الفرضية إلى مبرر الخصوصية وهدم أسوار الهويات الثقافية، بل يرجعها إلى جوهر

---

(١) المنعطف، ع١٨/ ١٩، ص١٣٤.

النظريات المادية الافتراضية نفسها، فالإعاقة هنا آيلة إلى التناقض البنيوي الذي يميز الفكر الغربي المبشر بالكونية والعالمية والحقوق الإنسانية الشاملة، وفي الوقت ذاته يسيج هذه الأحلام الافتراضية بقانون نهاية التاريخ واكتمال نصاب الحضارات كما بشر به فرانسيس فوكوياما.

وإذا كانت فكرة المنظومات الحقوقية الكونية تعرف تناقضاتٍ جوهريةً من داخل النسيج الثقافي الغربي المؤسس له، وهي تناقضاتٌ تجعل إمكانية تدويله وتعميمه على الجغرافيا الثقافية والحضارية أمراً مبتذلاً أو قسرياً، إذا كان الأمر كذلك في سياقه العلماني، ألا يمكن الحديث عن الإشكال نفسه في سياقه الإسلامي؟

أليس في محاولة تعميم النموذج الإسلامي الحالي كثيراً من التعسف والحيف والجهل بقضايا الوحي والتفاسير التي واكبته عبر القرون المختلفة؟

يقول ميمون النكاز: «جب تحرير الوعي السائد عن الدين والشريعة من أغلال وآصار التاريخ بمذهبياته وتحيزاته ليعلو المعنى القرآني، ويتحرر القصد الإيماني والاستخلافي والتشريعي.. هذه العملية التحريرية للهوية، هي الكلية الجامعة لمقاصد النهوض والتغيير، بها يتحقق الظهور المعنوي والحضور التاريخي للهوية؛ أي: الكونية القرآنية، إن تظهير المعاني الفلسفية والمدلولات الحضارية للكونية القرآنية، وتحضير مصاديقها في

وعي وواقع الإنسان المعاصر، شرطان تاريخيان لتثبيت عملية التغيير وتخليصها من عوامل الإجهاض المبكرة»[1].

وفي السياق نفسه يعتبر الدكتور مصطفى بن حمزة أن بناء النموذج الحقوقي الإسلامي المصبوغ بصيغة الكونية والعالمية ـ وبالتالي تجاوز الطرح العلماني في منظمته الحقوقية ـ هو من أهم الإشكالات التي تطرح نفسها في ساحة مشاريع النهوض الإسلامي، وذلك بسبب الفجوة الهائلة والشرخ العميق الذي يفصل عالم الأفكار والقناعات الإسلامية عن عالم الواقع المصطبغ بصبغة التفلت، يقول: «إن قيام المجتمع الإسلامي بالمدينة أتاح الخروج بمفاهيم الإسلام إلى علم التطبيق والممارسة، وأبان عن جدارة الإسلام بقيادة الناس، بما أحدث من تغيراتٍ وبما أظهر من اقتدارٍ على تشكيل المجتمع الذي ظل عبر تاريخ البشرية مطمحاً وغايةً لم تتحقق، ولولا قيام مجتمع الإسلام، لما تأتى الكشف عن الأسلوب الرائع في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ولما تأتى معرفة الأسلوب الإسلامي ـ الكوني ـ في معاملة الشعوب الأخرى»، ويضيف: «إلا أن المجتمع الإسلامي لم يأت ليفرض على غيره من المجتمعات والشعوب هويةً منفردةً أو ثقافته الخاصة؛ بل كان مجتمعاً مبشراً بقيم الدعوة والاستخلاف والعمران والحضارة. . . إن قيام مجتمع إسلامي مع ما أتاحه من بلورةٍ لطبيعة النظام الإسلامي على

---

(١) المنعطف المغربية، ع١٨/ ١٩، ص١٢٨.

مستوى الدولة، ومن كشف للفضيلة الإنسانية على مستوى الفرد، يظل أفضل أسلوبٍ من أساليب الدعوة إلى الله»[1].

ويرى الأستاذ عبد السلام ياسين: «أن دولة القرآن تحتاج الى أسوةٍ، فلا بد لدولة القرآن من سندٍ تعتمد عليه، لا بد من نموذجٍ تحذو حذوه ومن منوالٍ تنسج عليه، وليس إلا السُّنَّة النبوية المعصومة، فهي قوتنا. إن من يبني على رسمٍ مبتكرٍ قد يأتي بالغرائب، وقد يبدع النكر المشوه، وأصحاب «اليوتوبيات» ـ وهي عندهم المجتمعات المثالية في خيال الفلاسفة ـ على علم بمصير الإنسانية البئيس من جراء ما رسموا، وما روسيا الفتك والاستعباد، وأمريكا العنف والغابة ببعيدٍ، أما بناء الإسلام، فعلى أسوةٍ مؤيدةٍ نجحت، وإعادة البناء على ذلك المنهاج ممكنةٌ، بل موعودةٌ مؤكدةٌ»[2].

ويؤكد الأستاذ عبد السلام على سلامة الطرح المرجعي الإسلامي بما أثبته الواقع الحديث، فالذي ينفرد به الإسلام هو الشهادة التاريخية المتمثلة في السيرة النبوية وفي الخلافة الراشدة، بأن القرآن قابلٌ للتطبيق، وبأن دولة القرآن ليست مثالاً حالماً تمخضت عنه الفلسفة الأرضية كما تمخضت عن المذاهب الفكرية، حتى إذا وقفت المذهبية على أرض التطبيق، أسفرت عن

---

(١) المرجع نفسه، ع٩، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

(٢) القرآن والنبوة: عبد السلام ياسين ص٣٨، دار لبنان للطباعة والنشر ٢٠١٠م.

ثغراتٍ تملأها رؤوس الملايين من البشر وآلام الشعوب، وأنين المقهورين وبؤس الإنسان»[1].

من خلال ما سبق، يتضح أن الإشكال المرجعي يؤسس في الواقع أصل الخلاف الثقافي والعقائدي بين التيارين العلماني والإسلامي، فإذا كانت المرجعية الإسلامية محسومٌ فيها بشكلٍ قطعي إسلامياً في نطاق نصوص الوحي والسُّنَّة النبوية، مع بعض النقاش حول حيثيات التأويل والقراءات التاريخية، فإن المرجعية العلمانية كانت قد حسمت أمرها بشكلٍ قطعيٍ أيضاً بالعودة إلى مصدرية المنظومة الحقوقية الإنسانية، فاعتبرتها مرجعاً لا محيد عنه، بل وصفتها ـ كما رأينا ـ بالمصدر المثالي والمرجع الشمولي والصكوك الدولية السامية، والقوانين الواحدية التي ليس قبلها ولا بعدها قانونٌ ولا مرجعٌ.

وإلى حين حسم الخلاف في حينه، تتعالى بين الفينة والأخرى بعض النداءات المتزنة التي تحب أن تناقش الموضوع بنوع من الإرضائية الوالدية، كما هو الشأن في الكلمة التي طرحها مؤرخ المملكة عبد الهادي بوطالب رَحِمَهُ اللهُ قائلاً: «المنظومة الحقوقية الكونية تلتقي في أغلب مضامينها مع مرجعية الإسلام كدينٍ وثقافةٍ، وكثيرٌ من أخلاقيات المنظومة الكونية سبق إليها الإسلام قبل أربعة عشر قرناً، فالإسلام جاء ثورةً تحريريةً لتخليص البشرية من كل سلطةٍ إلا سلطة الله سبحانه، وحرر الفكر من

---

(١) المرجع السابق.

عبودية الإنسان والأوثان التي كان يصنعها ويعبدها بغباءٍ، وأقر حقوق الإنسان التي سماها حقوق العباد، وجعلها جزءاً من حقوقه على عباده، فلا يجوز المس بها أو الإخلال بها، ورتب العقاب على من خالفها»[1].

هكذا يطرح التيار الإسلامي مسألة المرجعية في إطارها الإنساني الأوسع والأرحب، ودلالة الإنساني في سياقها الإسلامي غير الكونية الحقوقية أو حقوق الإنسان كما هو الشأن في الاتجاه العلماني، إنها إنسانيةٌ كونيةٌ تراعي حق الإنسان، أي إنسان، في الاختلاف، حقه في التنوع، وحقه في التعبير، وحقه في الاعتقاد.

وهكذا يرى الاستاذ الأوراغي أنه من غير المعقول أن ترفع راية حق الاعتقاد وحق التعبير والحق في الاختلاف والتثاقف، في الوقت الذي نتترس فيه وراء غربٍ يسعى إلى عولمة ثقافته على حساب نقض الثقافات واللغات الخاصة بشعوب الأرض؛ لأن هذا الإرث الحضاري مشتركٌ بين البشرية، وحفظه في محميات ثقافية كما فعل بتراث الهنود الحمر في أمريكا يشهد على حدة هذه الهيمنة. ويرى الأوراغي أن مسألة الخصوصية والاختلاف الثقافي قضية هويةٍ لبقاء النوع البشري، فحفظ الأمم والشعوب للهويات الخاصة، ضروريٌ للإبقاء على التدافع الحضاري، وليست الهيمنة الثقافية من مبادئ حضارة القرآن

---

(١) الحوار الاسلامي العلماني.

لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾، ومن حفظ الهويات، إدخال الحضارات قديمها وحديثها في حوارٍ معرفي بنَّاءٍ، بهدف الكشف عما في بعضها من ثغراتٍ، يمكن سدها بما في البعض الآخر من جوانب القوة[١].

---

(١) محمد الأوراغي: لسان الحضارة ص١٦.

الفصل الثاني

في الموقف من الحركات الإسلامية

المبحث الأول

الحركات الإسلامية وسؤال الهوية

كثيرةٌ هي التناولات المعرفية والسياسية التي حاولت من مواقع متعددةٍ التعاطي مع الموجة الإسلامية الحركية التي عرفها قسمٌ جغرافيٌ كبير من البلاد العربية كما الجوار الإسلامي، وإن بدرجاتٍ مختلفة التفاوت، متنوعةِ الإيقاع.

وبالنظر في مختلف وجوه الطرح العلماني بأطيافه المتعددة، يكون من العسير العثور ضمن سياق التأليف والتداول النظري، على تناولاتٍ واقعيةٍ يطبعها النضج الموضوعي وعمق الاطلاع، كما سعة الأفق التي تعدم التعامل الإيديولوجي أو السياسي المسبق، وذلك أثناء التطرق للموضوعات المركزية التي طرحتها الحركة الإسلامية المغربية، بما في ذلك سؤال المشروعية الوجودية نفسه.

يقف الملاحظ في سياق معالجته لمضامين منطوق خطاب الحركة الإسلامية في المغرب، على وجود مستوياتٍ عدةٍ ومختلفةٍ تتصل بمحاولة بناء جملة من التمثلات المتباينة التي تطال كيفية

ترويض وتكييف الجانب الدنيوي داخل النصوص الإسلامية، بما يهدف إلى تحقيق قدرٍ معينٍ من التطابق مع سيرورة الواقع التاريخي، سواء على مستوى الأهداف الخاصة أو المقاصد العامة، أو على صعيد قضايا التحديات التاريخية الكبرى التي تطرحها وضعية التخلف البنيوي الشامل.

ذلك أن البديل الذي يبشر به الخطاب الإسلامي الحركي مختزلاً في الشعار المركزي العام «الإسلام هو الحل» يحمل دلالاتٍ يطبعها الوضوح بنفس الدرجة التي يتوسطها غموض قاتم، فهو طرحٌ واضحٌ باعتباره يحمل رسالةً ذات بعدٍ تبشيريٍ قوي، غالباً ما يفصح عن نفسه من داخل تشكلاتٍ شموليةٍ بالمعنى الذي يحيل على القدرة على إدارة أمور الفرد والجماعة، من خلال أدق جزئيات اليومي، كما يطرح بدائله ونظرياته ومشاريعه من موقعٍ مختلفٍ تماماً، عن سائر البدائل المغايرة التي طرحت نفسها وصفاتٍ سحريةً لحل كل معضلات التأخر التاريخي.

على هذا الأساس، وقبل طرح أوجه النقاش الإسلامية العلمانية، كان لا بد من تسطير خط فاصلٍ بين شمولية الإسلام وتوتاليتارية الأنظمة الوضعية.

وهو أيضاً تناولٌ غامضٌ؛ لأن فريقاً كبيراً من شيعة مبدأ «الإسلام هو الحل» يصنفون معرفياً وسياسياً، ضمن الزمرة التي يعجزها التعاطي مع الملفات السياسية والاقتصادية والاجتماعية

والواقعية المعقدة والشائكة، وهي الملفات التي يفترض التعاطي معها مدخلاً علمياً براغماتياً، يقيم وزناً لحساب الربح والخسارة في إدارة الشأن العام.

في سياق الحديث عن الخلاف العلماني الإسلامي، وبالضبط حول مشروعية الحركات الإسلامية في المغرب كهويةٍ وجوديةٍ وكمشروع سياسي، ينبغي الإشارة في بداية الحديث إلى أن شريحةً عريضةً من رموز الفكر القومي واليساري والليبرالي التي تؤطرها الرؤية العلمانية الموحدة، تنطلق في مقاربتها وتأصيلها للمد الحركي الإسلامي في المغرب من بعدٍ معرفي فكري يحكمه التحليل الموضوعي، وهو ما يعني: أننا سنحاول الحديث عن خط ثقافي خاص داخل التيار العلماني المخالف لهذه المقاربة.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى بعض التناولات الجدية ذات المنحى المتحرر نسبياً من ضغط الأيديولوجيا، خصوصاً منها ذات الصلة بأطروحات بعض المثقفين والباحثين الذين اجترحوا عبر كتاباتهم موقفاً خاصاً، ومساراً معرفياً نوعياً ضمن تشكيلة الفكر القومي المعرفي، الذي يرفع الديمقراطية إلى مقام الفريضة السياسية، كما هو الشأن مع بعض كتابات ومواقف القوميين مثل عبد الإلـٰه بلقزيز ومحمد عابد الجابري وغيرهما... من الذين يقفون على نمط تناولٍ متقدمٍ من أنماط فهم علاقة الإسلام بالسياسة، وهكذا يقوم هذا التناول حسب ـ بلقزيز ـ على إدراك أمورٍ كبرى منها:

- مركزية الدين بالنسبة للاجتماع المدني كله، وبالتالي وضعه في مركز الحياة الاجتماعية في كل الميادين.
- استيعاب الدين للنشاطات الروحية والزمنية معاً، وانغماسه بالتالي في النشاطات الدنيوية وعمله فيها، وعدم التطابق بين مفهوم الديني والمقدس الإلٰهي بالضرورة.

المبحث الثاني

الحركات الإسلامية والموقف العلماني

يرفض التيار العلماني في المغرب التعاطي مع الحركات الإسلامية كمعطىً اجتماعي أنتجته المتغيرات البنيوية للمجتمع والسيرورة التاريخية المؤطرة للحضارة العربية والإسلامية، وهو بذلك، يحاول أن يضع هذه الحركات في سياق الولادة غير الشرعية التي ساهمت فيها المتغيرات النفسية والاقتصادية والأزمات الاجتماعية والنكسات السياسية.

في الوقت الذي يؤكد فيه الإسلاميون على أصالة هذه الحركات وتجذرها في ثنايا العمق المغربي روحياً وتاريخياً وسياسياً. صحيحٌ أن ظهور الحركات الإسلامية ـ كما يقول مصطفى معتصم ـ ارتبط بسياقٍ وطني تميز باحتدام الصراع على السلطة بين القصر والمعارضة، وفشل النخب التي تحكمت في المشهد السياسي بعد الاستقلال في تحقيق التنمية الحقيقية والتقدم والرفاه، وبسياق عالمي تميز بهزيمة النظام القومي العربي سنة ١٩٦٧م، واحتدام الصراع بين المعسكرين الشيوعي والرأسمالي، لكن حيث أن الدين يلعب دوراً مهماً في حياة المغاربة، فإن

الهجمة التي تعرض لها الإسلام من طرف اليسار الراديكالي، ستؤدي إلى ردة فعلٍ طبيعيةٍ ضد الفكر الإلحادي[1].

بغض النظر عن سطحية هذه الحركات أو تجذرها، سنحاول رصد أهم القضايا المعرفية والتاريخية التي تشكل الوجود الفعلي للحركات الإسلامية وأسسها المرجعية المتحكمة في خطابها الديني والسياسي، وذلك من خلال مناقشة مواقع الخلاف العلماني الإسلامي في هذا الصدد، وبالنظر في حيثيات هذا الافتراق المعرفي المفصلي بين الاتجاهين، وبعد الجرد المفصل لأهم القضايا التي يرافع من خلالها التيار العلماني، يمكن التوقف عند أربع نقطٍ محوريةٍ تشكل حجر الزاوية في تناول العلمانيين المغاربة للأسس المرجعية والمعرفية والسياسية المتعلقة بالحركات الإسلامية.

هذه النقط هي كالآتي:

أولاً: الحركة الإسلامية وتسييس الدين:

ينطلق الطرح الإسلامي متجسداً في الخط الحركي الاجتماعي والسياسي للتيارات الإسلامية، من كون الدين الإسلامي منظومةٌ شاملةٌ للوجود البشري، ونسقٌ ثقافي مستوعبٌ لكل تشكلات الإنسان وحركته في الوجود من غير استثناءٍ، وهو ما يعني أن الفصل بين الاجتماعي والاقتصادي أو بين السياسي

---

(١) جريدة المساء المغربية، ٢١/٧/٢٠١٢م. مصطفى معتصم واحد من الستة الإسلاميين الذي وجهت إليهم تهم ثقيلة في ملف خلية بلعيرج.

والديني هو تناولٌ خارج النقاش الديني كما يطرحه المفهوم العام للإسلام الرسالي، وإن أي فصلٍ ـ كما يقول مصطفى المعتصم ـ بين الدين والسياسية يشكل انحرافاً عن التصور الإسلامي العام، ذلك أن الله تعالى أرسل الرسل من أجل تحقيق مجتمع التوحيد والعدل كما تبين ذلك الآية الكريمة في سورة الحديد: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وبهذا يصبح التوحيد والعدل الإطار الضابط للتصور السياسي في الإسلام[١].

ويشير محمد يتيم إلى أن توضيح هذه العلاقة ووضع حدودها وضوابطها قد يكون من الأولويات التي وجب أن يركز عليها الفكر الإسلامي المعاصر في زمن تشتد فيه محاولات الابتلاع الحضاري والإلحاق الفكري بوحدةٍ كونيةٍ ثقافيةٍ مدعاةٍ، وهي ليست إلا محاولةً لفرض التبعية الثقافية المؤدية إلى التماهي مع النموذج الثقافي الأمريكي، وإلى فقدان هويتها وتميزها التاريخي ورصيدها الديني والحضاري، وقدرتها على المقاومة والدفاع عن وجودها وحقوقها التاريخية ومصالحها الاقتصادية والسياسية[٢].

ويذهب فتح الله أرسلان إلى أن مفهوم «اللائكية» بما يفصح عنه من فهمٍ خاص للدين يجعله خارج دائرة السياسة، يناقض

---

(١) نوافذ: أكتوبر ١٩٩٩م، ص٩٣.

(٢) المرجع السابق ص٧٥.

حقيقة الإسلام الذي يتمثل جانبه السياسي في مشروع إقامة الدولة الداعية إلى تطبيق شرع الله تعالى (تحرس الدين وتسوس الدنيا) وباسم هذا العقل، أقام المسلمون دولتهم الأولى التي سموها الخلافة اشتقاقاً من استخلاف الله إياهم في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠] فإذا سئلنا نحن الإسلاميين ما أساس المرجعية السياسية؟ ومن أين يتلقى الفقه السياسي صدقه المعرفي ويقينه؟ وكيف تتحرر طبيعته وعلاقته بالنص والواقع؟ يأتي الجواب بأن الإسلام هو الأساس الثابت الذي لا يتزعزع، والمصدر الأول للمعرفة السياسية، ثم يأتي في المرتبة الثانية الاجتهاد وفقه الواقع على ضوء تقدير المصالح والمفاسد، في إطار مقاصد الشريعة الإسلامية[١].

ويعتبر سعد الدين العثماني أن كون الإسلام يشكل المرجعية العليا للقيم والتصرفات البشرية، فذلك يفرض على الدول الإسلامية سياسياً تحمل رسالة التبشير بالإسلام والدعوة إلى مبادئه داخلياً وخارجياً، وهذا ما تقوم به كل الدول الحديثة عندما تدافع جاهدةً عن أيديولوجياتها، وما الفرانكفونية إلا نوعٌ من ذلك التبني لأيديولوجية تمكن فرنسا من التماسك والعودة، في زمن جعلت تياراته خصوصيتها في خطر. إن الحضارة جزءٌ لا يتجزأ، وجانبها الثقافي لا يستغني عن جانبها الاقتصادي وعن بقية الجوانب[٢].

---

(١) نوافذ: أكتوبر ١٩٩٩م، ص٣٢ ـ ٣٣.

(٢) نفس المرجع ص٦٣.

الإسلام ـ بما هو نسقٌ ومنظومةٌ شاملةٌ ـ فهو يستوعب حركة الكيان الإنساني فرداً وجماعةً. وإذا كانت السياسية هي حركة الإنسان في تدبير شأنه الدنيوي الزمني، وهو الشأن المتغير دائماً والخاضع لسيرورة التحولات الاجتماعية والفكرية والاقتصادية، والخاضع لحتميات التاريخ الإنساني العام، فإن الإسلام قد استوعب بقواعده الكبرى وخصائصه العامة شروط الحراك السياسي وضبط أرضيته الصلبة. هذا ـ على الأقل ـ ما تتفق عليه مواقف الحركات الإسلامية، وإن اختلفت في أسلوب الأجرأة والتنزيل الواقعي والتصريف السياسي للنصوص والأحكام الشرعية.

إذا كان الاتجاه السابق قد أبان عن خط تفكيره الذي ينظم الديني بالسياسي في نسق واحد، وكذا عن قيمة هذه النظم المعرفية وخصوبة مرجعيتها التاريخية والتركيبية، فإن الأمر يختلف تماماً بالنسبة للاتجاه العلماني، إذ يقطع منذ البدء بالانفصام المبدئي والثقافي والتاريخي بين الديني والسياسي، باعتبار أنهما وجهان يصعب وصلهما أو على الأقل إلحاق أحدهما بالآخر، وسنجد بأن هذا الاتجاه سيضع أسساً مرجعيةً واضحةً ومعلنةً للنقاش الثقافي والمعرفي، تمتح من خارج المنظومة الإسلامية، ومن خارج تاريخ وجغرافيا المنطقة المعنية بهذا النقاش الفكري.

كيف تتحدد ـ إذن ـ الرؤية الثقافية لثنائية الدين والسياسية داخل الطرح العلماني المغربي؟

أشار عبد الله العروي إلى أن عبارة «الإسلام دين ودولة» نشأت في صفوف سلفية القرن التاسع عشر، رداً على الدعوة المتأثرة بالغرب والرامية إلى تحرير الدولة من التزاماتها نحو الدين، إذ أن السلطة التي كانت مستقلةً عن مقاصد الشريعة، كانت مضطرةً لتكسب موافقة الفقهاء على المحافظة على الظواهر؛ أي: على القواعد الفقهية، فجاءت الدعوة الليبرالية لتسير في نفس الخط الذي ذهب فيه الحكم السلطاني، ولتطالب بقطع كل صلةٍ مع الشرع، فرأى فيها الفقهاء دعوةً لتحرير السلطان من كل قيدٍ، واعتبروا أن من واجبهم التذكير بالشروط الشرعية التي تحد نسبياً من السلطة المطلقة[1].

إذا كان العروي يرى بأن نظرية تسييس الدين كما هي دعوة الحركات الإسلامية، إنما هي رد فعلٍ ناجمٍ عن تأثير الآخر، وليست ـ بالتالي ـ دعوةً أصيلةً ناجمةً من عمق الفكر الإسلامي وأصوله الشرعية، فإن وفرة الاستدلال الإسلامي المعاصر داخل معاقل الفقه السياسي الإسلامي أو السياسة الشرعية، يطرح على دعوى العروي سؤال الشرعية التاريخية.

وفي هذا السياق، يشير عبد الله العروي إلى تجربة بناء الدولة في عهود الإصلاح الذي افتتحته مرحلة «التنظيمات» في المرحلة الأولى، حيث قامت الدولة السلطانية بعملية الإصلاح متأثرةً بضغوط أوروبية، لم يكتب فيها للإصلاح النجاح الكامل

(١) مفهوم الدولة ص١٣٧.

لأسباب متعددة. أما السبب الرئيس، فيتمثل لدى العروي في العامل الداخلي، إذ لم يكن الإصلاح يحمل معنىً واحداً بالنسبة للسلطان والرعية وما يعبر عنهم من فقهاء ومثقفين جدد، أراد السلطان من الإصلاح تقوية السلطة ومصادر القوة فيها، ورغبت الرعية في الإصلاح للقضاء على أسباب الانحطاط، وفي مقدمتها الاستبداد، أصبحت الدولة في الحالة الأولى سلطانيةً ملكيةً، وأصبحت في الحالة الثانية منفصلةً نسبياً عن أهواء السلطان خاضعةً لرغبات الرعية، ومن ثم أدى الإخفاق إلى التدخل الأجنبي، وغدا الإصلاح تحت إشرافه المباشر[1].

لا يتردد العروي في كشف تهافت مقولة: «تسييس الدين» أو «الدين هو الحل» كما يطرحها الإسلاميون وإيضاح تناقضاتها المزمنة، وذلك بالعودة إلى المرجعيات الفكرية والفقهية المسندة لتيارات «الإسلام السياسي»، نظير محمد عبده، ورشيد رضا، والكواكبي وعلال الفاسي، وقادة الحركة الوطنية المغربية. . .

فقد لاحظ أن هؤلاء الفقهاء في المرحلة الأولى وافقوا على مضمون الإصلاح بشرط أن يتقيد السلطان بالشرع، وتوافقوا مع الليبرالية وأطالوا الكلام عن العدل جاعلينه مرادفاً لمفهوم الشرع، وقالوا إن العدل أساس النهضة، ولا بد للسلطان أن يتقيد بقواعد الشرع. وفي المرحلة الثانية، عندما أخذ الغرب بزمام الأمور وتحقق الخطر وتراجع تأثير قواعد الشرع، افترق الفقهاء عن

---

(١) مفهوم الدولة ص١٣٣.

الليبراليين، وتركز اهتمامهم على المطالبة بجعل الشريعة القانون الأسمى الذي يستوحي منه المشرع كل القواعد والتراتيب. فإذا كانت الدولة عادلةً وشرعيةً، فإن الفقيه يتحملها في انتظار المعجزة التي تحيلها إلى خلافة، بتغيير الطبيعة البشرية[1].

من هنا استنتج العروي أن الحركات الإسلامية التي ورثت مجمل تنظيرات رجال الحركة الوطنية حول الدين والسياسة، لا زالت تفكر بنفس المنطق، وهو المنطق الذي يحتاج فيه إلى النظر العلمي والواقعي والتحليل الموضوعي، بدل انتظار المعجزة والحل السحري الذي يطرح وصفة نزول الخلافة من الغيب، عقب تغير طبائع العباد بشكلٍ ملائكي مثالي.

وسيكون لنا نقاشٌ مع العروي بخصوص مفهوم المثالية والطوبائية في الطرح الإسلامي المتعلق بثنائية: الدين والسياسية، أو شعار: الإسلام هو الحل.

يذهب العروي في «ديوان السياسة» إلى اعتبار الممارسة في المجتمع المدني انتقالاً حضارياً شاملاً لكل مناحي الحياة، وأولها نمط التفكير والممارسة والعلاقات، وهي في النهاية أشكال التعبير الحقيقية عن التمثل النموذجي للحداثة وقيمها وتمظهراتها.

إن الدين ـ عند العروي ـ لا يتصور فيه أي شيءٍ من هذا، فالدين لا يصلح أن يصاحب السياسة في عملية الإصلاح والتغيير والنقاش الاجتماعي، فهو في الغالب يرادف مشاعر نفسيةً

---

(١) المرجع السابق ص١٥١ و١٦٩.

واجتماعيةً وفكريةً معيقةً، من مثل «التوكل» و«الغريزة» و«العاطفة» و«الإتباع» و«الطاعة» و«المبايعة». . .

وهكذا، فإن الدول الديمقراطية تمارس السياسة كثيراً وتتكلم عنها قليلاً، الحاصل عندنا هو العكس، لا يلتقي منا اثنان إلا ويبادر أحدهما بالسؤال: ما الخبر؟ والخبر لا يتصور أن يكون غير سياسي، لا غرابة إذن أن «نسيس» الدين أكثر ما ندين السياسة، السبب؟ الأمية، لم يحصل عندنا بعد الفطام الضروري من الغريزة إلى العقل، ومن الإتباع إلى الاستقلال، ومن التوكل إلى الهمة، ومن المبايعة إلى المواطنة[1].

لا شك أن نقد العروي لتوجه الحركات الإسلامية ولعناصر الخطاب الإسلامي، هو جزء من نقده العام للخطاب العربي المعاصر، وبتعبير هشام جعيط: فإن العروي نقد كل ما حوله من خطاباتٍ؛ لأنه فقد إيمانه بالنخبة المثقفة وقدرتها على عقلنة المجتمع العربي بكيفيةٍ شاملةٍ ومسترسلة، وبالتالي، فإن المثقف الذي يتشكل بتأثيرٍ خارجي، أقض مضجعه بمزاجه العكر وتقلباته المستمرة، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار[2].

يرى العروي أن البعد السياسي والثقافي لحركات الإسلام السياسي تنتهي في غالبها على عتبة المطلب الواحد والمجمع عليه، وهو «الدولة الإسلامية» كإطار لحماية المشروع الرسالي

---

(١) من ديوان السياسة للعروي ص٦٢ ـ ٦٣ ـ ٦٤.

(٢) محاورة فكر عبد الله العروي، بيروت: المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠م، ص٢٦ ـ ٢٧.

والدعوي، أو بتعبير ابن خلدون، أن وظيفة الدولة هي حفظ الدين وسياسة الدنيا، وهنا يتساءل العروي: ماذا نعني بالدولة الإسلامية؟ وبالتالي على أية مادةٍ نعتمد لنتصور واقعها التاريخي ونحلل آلياتها وجهازها؟[1].

من وجهة نظره، فالاتجاه الذي يجعل من الدولة تجسيدا للمثل الأعلى، ولنقل الإسلام الحق، هو اتجاهٌ مثالي وإيديولوجي ولا ينفع في مجال الدراسة، صحيحٌ أنه يعبر عن هم عامٍ وعن تشكيلةٍ اجتماعيةٍ وعن وضعٍ سياسي، فيقدم حلاً لا يعدو أن يعكس المشكلات القائمة، فلا يهتم بالراهن، وهذه مثاليةٌ مطلقةٌ ـ كما يرى العروي ـ تتوه في البحث عن الدولة كما يجب أن تكون، لا الدولة كما في الواقع[2].

ومن هنا فهو يرى أن مقولة الإسلام: دين ودولة ـ كما تتبناها الحركات الإسلامية ـ تنتمي إلى الطوبى، إلى المؤلفات الشرعية والمؤلفات الأيديولوجية اللاحقة للحركات الإسلامية، المؤلفات التي تتحدث عن الدولة كما يجب أن تكون، أضف إلى ذلك فمقولة: الإسلام دين ودولة، هي وصفٌ للواقع القائم منذ قرون؛ أي: وصفٌ لحكمٍ مملوكي ودولةٍ مملوكيةٍ حافظت على الدين وقواعد الشرع لأسبابٍ سياسيةٍ محضة[3].

لكن هل الجمع بين الإسلام والدولة في خطابات

---

(١) عبد الله العروي: مفهوم الدولة ص٨٩ ـ ٩٠.

(٢) المرجع السابق ص٩٠.

(٣) المرجع السابق ص١٢٢.

الإسلاميين ينتمي إلى دائرة الاندماج العضوي والانصهار الفعلي تأثيراً وتأثراً أخذاً وعطاءاً؟ أم أن حرف العطف الرابط بين الإسلام والدولة يشير إلى سياق آخر؟

فالعروي يرى هنا أن الواو الرابط بين المفهومين: إسلام ودولة في الواقع يدل على حقيقة التساكن بين الدين والسياسة وليس الاندماج والانصهار، ومن هنا وجه المقارنة العجيبة في خطابات بعض الإسلاميين، فهم يظنون بالقول إن: «الإسلام دين ودولة»، أنهم يعبرون عن خصوصية الإسلام، في حين إنهم يصفون الإمارة الشرعية ولا يتعرضون في شيء للخلافة، من هنا، فإن القول بأن: «الإسلام دين ودولة» لا يعبر عن واقعٍ مختلفٍ، فالنصرانية أو الغرب هما دينٌ ودولةٌ، أو ليست النصرانية ديناً يعيش بجانب دولةٍ في نطاق مؤسسةٍ مستقلة؟[1].

إذا عدنا إلى بدء الحديث، يمكن أن نخلص إلى أن العروي في نقده المباشر لمقولة: «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام دين ودولة»، وفي سياق مناقشة مبررات أطروحة «تسييس الدين»، كان يضع الإشكال في سياقه التاريخي الذي صنع في نظره أطروحتها. فثمة ظروفٌ تاريخيةٌ قادت إلى القول بأن الإسلام دينٌ ودولةٌ ـ وهذا الطرح يشاركه فيه هشام جعيط ومحمد أركون ـ إن المقولة كما يقول العروي كانت آنذاك؛ أي: في عصر الغزو الاستعماري الحديث للمنطقة العربية (أوائل القرن الثامن عشر) ضروريةً

---

(١) مفهوم الدولة ص١٢٢.

ومطابقةً للمصلحة القائمة، فقد لاحظ الفقهاء وعلى مدى قرون طويلة في ظل الدولة الإسلامية انفصال الشرع والعدل عن العمران، في حين أن التجربة الأوروبية التي باتت مثالاً يحتذى، هي شاهد على ارتباط العدل بالعمران، فتنادوا إلى القول بضرورة الربط بين التقدم والعدل الذي لا يتحقق إلا بالشرع؛ لأن العدل بالشرع والشرع بالعدل، والعدل؛ يعني: تقييد الحاكم بقواعد الشرع، وقد وجد الفقهاء في ذلك فرصةً للمطالبة بالرجوع إلى السياسة الشرعية وإلى الدولة الشرعية العادلة، التي من الممكن لها أن تتجاوز أزمة الحكم المملوكي التي انتهت إلى آفاقٍ مسدودةٍ، وأن تمهد القاعدة للرد على التحديات الغربية، وهذا هو موقف مصلحي القرن الثامن عشر الذين راحوا يبحثون عن «أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك»، كما يشهد على ذلك كتاب خير الدين باشا التونسي، والذي يجمعه بعلي عبد الرزاق بحث «أصول الحكم» أو «أقوم المسالك»[1].

هكذا يؤكد العروي ـ وبعد هذه الولادة غير الشرعية ـ أن أي ممارسةٍ سياسيةٍ أو قانونيةٍ تشتغل تحت راية هذه الازدواجية تؤدي حتماً إلى عقم في الإنتاجية، حتى وإن كان الدستور نفسه مطابقاً للواقع ملامساً لهمومه.

فالدستور المغربي ـ يضيف ـ مطابقٌ للواقع، لكنه مكتوبٌ بلغتين، ويحتمل قراءتين: شرعيةً وديمقراطيةً، كل كلمةٍ أساسيةٍ

(١) المرجع السابق ص١٣٥.

فيه (سيادة، سلطة، حكومة، قانون، انتخاب..) قد تؤول تأويلين، يمكن لأي امرئٍ أن يعيد تحرير مواد الدستور بصيغةٍ شرعيةٍ، حتى تظن أنه نظام خلافة، أو بصيغةٍ ديمقراطيةٍ حتى لتظنن أنه دستور دولةٍ اسكندنافية[١].

إن مقولة: «تسييس الدين» كما تتميز بها أدبيات الطرح العلماني، جزءٌ عضويٌ من أطروحة هذا التيار، بل ومنطلقٌ ميسرٌ لكافة النقاشات المعرفية والسياسية.

إن تسييس الدين ـ كما يقول العروي ـ بقدر ما هو استغلالٌ فج لنصوص الدين واستثمارٌ لها في استمالة الوعي الشعبي الغائب أصلاً عن الوعي، هو أيضاً «تلويثٌ للدين بالسياسة».

ففي كتابه «السُّنَّة والإصلاح»، يرى بأن مجرد التمثل السياسي بشخص النبي هو في الواقع مس بكرامته، فإذا صح كما تقرر السنة أن عدالة الله ليست كعدل البشر، فيجب بالمقابل أن لا نجعل من العدالة البشرية عدلاً إلـٰهياً[٢].

إن القراءات التأويلية التي ميزت نقاشات الطرح الإسلامي هي التي سهت عن هذا الاستنتاج، فساعدت على إحياء طغيان كسرى وقيصر[٣].

وعليه تكون الحركات الإسلامية ـ عن وعي أو عن غير

---

(١) عبد الله العروي: من ديوان السياسة ص٦٢ ـ ١٠٤.

(٢) عبد الله العروي: السنة والإصلاح ص٢٠٩.

(٣) المرجع السابق ص٢٠٩.

وعي ـ قد ساهمت ـ حسب العروي ـ في توتير الوضع السياسي، بل وفي تكريس الدولة الجبرية التي تستثمر الدين في شرعنة طغيانها السياسي.

ويرى العروي أن الحركات الإسلامية كانت السبب الرئيسي في ويلاتٍ معرفيةٍ حنطت الإسلام ووضعته في صناديق من صلبٍ وحديدٍ، وهي في مواجهتها مع الحداثة تحاول رمي هذه الصناديق في عرض بحرٍ لا يرجى منه شيءٌ، في الوقت الذي يمكن فيه التخلص من القراءة المتميزة للكتاب وما قاله النبي وعمله النبي، وإحياء كليهما عن طريق دراساتٍ حديثةٍ متطورة... واجب علينا إنقاذاً للعلم والسياسة لا من الدين، بل من التأويل الذي فرضته السُّنَّة [القراءات الإسلامية الحركية][1].

القراءات التأويلية التي مارستها الحركات الإسلامية على نصوص القرآن والسُّنَّة هي ـ إذن ـ من صرف الإسلام عن وجهته الحقيقية، وأعطى الشرعية للفهوم المتطرفة للدين والسياسة معاً، وأشر لميلاد المفاهيم والمقولات المتهافتة نظير: «الإسلام هو الحل»، «الإسلام عبادةٌ وقيادةٌ ودينٌ ودولةٌ»، «مصحفٌ وسيفٌ»، كما ذهب إلى ذلك الشيخ حسن البنا في قوله الشهير: «الإسلام: عبادةٌ وقيادةٌ، ودينٌ ودولةٌ، وروحانيةٌ وعملٌ، وصلاةٌ وجهادٌ، وطاعةٌ وحكمٌ، ومصحفٌ وسيفٌ، لا

---

(١) المرجع السابق ص٢٤٠.

ينفك واحدٌ من هذين عن الآخر، وإن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[1].

يستمر حديث عبد الله العروي عن الدين والسياسة على هذا الوزان المعرفي والثقافي في مؤلفاته كلها من غير استثناءٍ، حيث إن بؤرة الدين تشكل عقدة النقاش إن بشكلٍ معلنٍ أو بوجهٍ خفي.

إن ثنائية: حداثة ـ تقليد كانت منطلق العروي في إصدار أغلب أحكامه ومواقفه المعرفية في حق التيار الإسلامي، التيار الذي يعتبره سياسياً وإيديولوجياً مقتبساً لمجمل أطروحات الفكر الليبرالي الغربي حول علاقة الدين بالسياسة، وهو ما دعاه في سياقٍ آخر إلى أن يضعها في نفس الخانة المرجعية المقلدة.

لكن إذا كان العروي يرى في مجمل خطابات الحركات الإسلامية أن مقولاتها السياسية مقتبسةٌ ومقلدةٌ ومتجاوزةٌ، بل في أفضل الأحوال تجسد ردود أفعالٍ وانفعالاتٍ عاطفيةٍ وتمثلاتٍ ذهنيةٍ ونفسيةٍ طوبائية أكثر منها مواقفُ علميةٌ واقعيةٌ، وأنها في نهاية المطاف لم تقدم مشروعاً سياسياً واقعياً يمكن دراسته والاحتكام إليه، فهي حركاتٌ دينيةٌ تفتقد البرنامج والروح المحلية للسياسة والحراك الاجتماعي الواعي.

فإننا نتساءل من موقع المتابعة الموضوعية عن حقيقة البدائل والمشاريع السياسية والمجتمعية التي بشرت بها موسوعة عبد الله

---

(١) إبراهيم بيومي غانم: مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا، مجلة الاجتهاد، عدد ١٤، ص١٤٧.

العروي حول «المفاهيم»، أو لم تكن أطروحات «المفاهيم» في مجملها في نقض المشاريع وهدم التصورات؟ وهنا نتساءل عن موقع العروي من بناء المشروع العربي الحداثي؟ باعتبار أن نقد الآخر، لم يبرح موقع ثنائية الدين والدنيا والأصالة والحداثة؟

ألم يكن عبد الله العروي ـ وهو يمارس نقده التقليدي للفكر الإسلامي الحركي ـ يغالط مقولاته السابقة حول «الحداثة» و«الحرية» و«العقل» و«الدولة» و«الإصلاح»، عندما حدد علاقة النظام المغربي بالحركات الإسلامية في إطار «الضبط والقمع والقهر السياسي والإقصاء الممنهج، باعتبار أن دور الملكية الدستورية هو حماية الحداثة ضد القوى التقليدية والمحافظة، فعلى الملك ـ كما يقول ـ: «أن يهتم بالأسئلة الدينية لتفادي استئثار شخصٍ آخر بها، أن الملك هو المؤهل الوحيد لحل المسائل الدينية، وتلك التي يمكن أن تنشأ من الهيكلة الجهوية الجديدة»[1].

هل يفهم من حديث العروي دعوى جديدة إلى صناعة كهنوتٍ آخر باسم الملكية الدستورية؟ وبالتالي السقوط في أحضان الفكر «القروسطي» ـ بتعبير نصر حامد أبو زيد ـ ثم الدعوة إلى إحياء إلكليروسٍ جديدٍ، يحتكر الدين ويتكلم باسم الله، تمهيداً لتحالفٍ جديدٍ مع طبقات التحكم السياسي، تفضي في النهاية إلى الحكم باسم الدين؟

---

(١) جريدة المساء المغربية: حوار مع عبد الله العروي: ١٤ نونبر ٢٠١٢م، عدد: ١٩٠٨.

أليس في إحالة الدين بمؤسساته المختلفة على السلطة السياسية، ووضعه كاملاً في قبضتها، دعوة صريحة لإعادة إنتاج «الدولة الدينية الشمولية» بصيغتها الوسيطية؟ أم أن العلمانيين ـ كما يقول محمد ضريف ـ يراهنون اليوم على السلطة لتبني العلمانية، ولا يراهنون على المجتمع؟

يشير محمد ضريف إلى أنه في إطار الصراع السياسي، هناك من يربط الاستبداد بالدين، وبالتالي، فكل حركةٍ إسلاميةٍ تعد حليفاً لنظامٍ استبدادي، والحال، أن هناك أنظمةٌ استبداديةٌ غير مرتبطةٍ بالدين، وفي المقابل هناك أنظمةٌ دينيةٌ توجد فيها ديمقراطية، ففي إسرائيل هناك آلياتٌ ديمقراطيةٌ رغم أنها دولةٌ دينيةٌ، كما يتم توظيف الدين بقوةٍ في النظام الأمريكي. فالأنظمة الاستبدادية في العالم العربي لا علاقة لها بالدين، بل كانت تعتمد على مشروعياتٍ غير دينيةٍ، وتسعى لتوظيف الدين. فالفاعلون السياسيون العلمانيون لم يساعدوها على تحديد هويتها بشكلٍ واضحٍ؛ لأنهم لم يكونوا يعلنون صراحةً عن علمانيتهم تاركين هذا الإعلان للمثقفين، إن الأنظمة السائدة في العالم العربي تسعى لاستغلال الدين وجعله في خدمة السياسة[1].

ويفسر ضريف علاقة المثقف العلماني بالنظام السياسي من حيث التكامل والتناسب، بأن هناك نوعاً من الارتباط بالغرب، ففي لحظةٍ ما، كنا نتحدث عن اليسار الذي كان يتبنى مرجعيةً

---

(١) الإسلاميون والعلمانيون في المغرب والتعايش الممكن: بلال التليدي ص٧٥.

اشتراكيةً ويناهض الأنظمة، لا لكونها تعتمد على مرجعيةٍ دينيةٍ، ولكن لأنها رأسماليةٌ، وبعد سقوط حائط برلين، وفي ظل القطبية الأحادية، أصبح اليساريون الذين ارتبطوا بالشرق، وكانوا يعتبرون الديمقراطية البرلمانية خادمةً لمصالح طبقيةٍ، يدافعون اليوم عن المفهوم الليبرالي للديمقراطية باسم العولمة، لذلك لما وصلت الحركات الإسلامية في بعض البلاد العربية إلى السلطة انقلبوا عليها. فهناك تخوفٌ من نتائج الديمقراطية، مما يعني: وجود تمثلٍ غير ديمقراطي للديمقراطية، إذن فالعلمانيون ـ يضيف محمد ضريف ـ هم أكبر عائقٍ للعلمانية؛ لأنهم كانوا في أصلهم ضمن المعسكر الذي لم يكن يؤمن بالمفهوم الليبرالي للديمقراطية، كما لا بد من الإشارة إلى أن المجتمعات العربية لم تستطع أن تفرز طبقةً ليبراليةً تؤمن بما كانت تؤمن به الطبقة الليبرالية في الغرب[1].

ويعتبر المقرئ الإدريسي أبو زيد أن مقولة تسييس الدين بما تفضي إليه من تكريس الدولة التيوقراطية، ليس من أدبيات العمل السياسي الذي تبشر به الحركة الإسلامية في المغرب، فالدولة التيوقراطية ـ يضيف ـ مرفوضةٌ بالتجربة التاريخية؛ لأنها كانت دولةً شموليةً إرهابيةً مستبدةً تمارس الحكم باسم الله، وتقدس أفعال البشر، ولا تؤمن بالنسبي ولا بخطأ الأشخاص، ولا تقبل محاسبةً ولا محاكمةً ولا عقلاً ولا اجتهاداً ولا مشاركةً ولا أي

(١) المرجع السابق ص٧٦.

شيءٍ، وهي مرفوضةٌ دينياً لأنه لا يوجد في التصور الإسلامي ما يسمى الدولة التيوقراطية، ذلك أن الإسلام فصل فصلاً مبدئياً ومنذ أول يوم، بين قدسية النص وبين بشرية المسؤولين في فهمه وتنزيله، سواء كان سلطةً ثقافيةً أو سلطةً سياسةً أو سلطةً تنفيذيةً. فقدسية هذا النص، لا تعني تزكيةً لمفهوم البشر، ولا تقديساً لاختياراتهم، ولا حمايةً لتصرفاتهم، ولا تسويغاً لاعتدائهم على الآخر، وعادةً ما نبدأ بالمثال الباهر لأول خليفة: أبي بكر الصديق ﵁، وفي أول لحظةٍ له يمارس فيها الحكم، وفي خطاب التولية يقول: «أيها الناس لقد وليت عليكم ولست بأفضلكم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني».

هذا حديث أول خليفة استمد سلطته من خلافة النبي ﷺ، بكل ما يمكن أن يوحي هذا من قدسيةٍ مستمدةٍ من قدسية النبوة والوحي، وبكل ما يدعمه السياق التاريخي لسلطٍ مطلقةٍ كانت محيطةً بالجزيرة العربية كالروم والفرس والحبشة واليمن، يقول: «لست بأفضلكم» اعترافاً منه بالنسبية في الاجتهاد البشري، إنه يؤسس لسلطةٍ تعطي الحق للمراقبة والمحاسبة وكل أشكال المتابعة والتقويم؛ لأنه بعبارةٍ واضحةٍ يؤسس لسيادة الأمة»[1].

إن التمييز بين المقدس والنسبي مدخلٌ حقيقي لفهم علاقة الديني بالسياسي، وبالتالي إمكانية كشف ملابسة مقولة: «تسييس

(١) المرجع السابق ص٨١.

الدين»، غير أن هذا التمييز داخل الخطاب السياسي كما تمارسه الحركات الإسلامية في الوقت الراهن، لا زال فيه كثيرٌ من الالتباس والغموض.

ولهذا كان من الضروري ـ كما يقول أبو زيد ـ: أن نرجع بهذا إلى تفسيرٍ أعمق يتعلق بشخص النبي ﷺ، حيث الالتباس بين المقدس والبشري، بين الوحي والفكر البشري في شخصه، ومع ذلك، فلأنه كان نبياً وحاكماً، فقد قام بمجموعةٍ من التوجيهات الدقيقة والواضحة في أحاديثه وفي معاملاته وفي ممارساته كحاكمٍ، قام بعملية تشريحٍ عموديةٍ دقيقةٍ، بمشرط منهجي مضبوطٍ، وذلك للتمييز في شخصه بين النبوة والمقدس وهو الوحي، وبين الحكم وممارسة السلطة وهي البشري والنسبي، كان النبي ﷺ يقول للمسلمين: «**ما كان من أمركم في الدين فهو إلي، وما كان إلى الدنيا فهو إليكم**»، وكان يقول: «**أنتم أعلم بأمور دينكم**»، وقبل الشورى والنصيحة، وقبل التخطئة والتصويب والمعارضة والمساءلة والمحاجة والمراجعة، وقبل كل أشكال الممارسة السياسية والاجتماعية التي تؤسس لبشريته ووقوعه في الخطأ واحتمال أن يكون موضع تصويب وتقويم.. إذا كانت الشخصية الأكثر التباساً بالمقدس، وهي النبي ﷺ الموحى إليه ـ يضيف أبو زيد ـ قد ميز بين ما هو مقدسٌ وما هو بشريٌ، فهذا يعني: أنه كحاكمٍ لم يكن عنده أي شكلٍ من أشكال الحصانة أو التقديس، وإنما فقط كمبلغ للدين، كان مصدقاً بأمانته وصدقه، كان ناقلاً للوحي، وكان

مفسراً له جزئياً، وإلا فإن فراغاً ملأه المسلمون بتفسيراتهم وتأويلاتهم[1].

إن التفسير الصحيح لمقاربة الديني بالسياسي ـ كما يقول أبو زيد ـ تكشف عمق الالتباس الذي سقط فيه التصور العلماني أثناء تمثله للمشهد الكنسي الغربي في السياق الإسلامي.

لسنا مسؤولين عن هذه الغيبوبة الفكرية.. عن هذا الهذيان الشديد للوعي، وعن هذا السقوط المريع في شراك النموذج الغربي بكل تفاصيله، لكن يمكننا في سياق دفع الالتباس أن نتعاضد مع الطرف العلماني ـ والحديث للمقرئ أبو زيد ـ لوضع ضماناتٍ كافيةٍ تسمح بعدم الانزلاق نحو الدولة الدينية أو الدولة الشمولية التي يمثل فيها الحاكم الإلـٰه ويحكم باسمه، وبعدم الانزلاق أيضاً نحو الدولة المغلقة مثل الدولة الشيوعية، ولم ضد انزلاقات العلمانية نفسها.

فالدولة الأوروبية نموذج القرن ١٩ هي نفسها صارت دولةً شموليةً، وقد شهد عليها الفيلسوف الألماني نيتشه بقولته المشهورة: «لقد مات الإلـٰه احذروا الدولة»، مشيراً بذلك إلى تأليه الدولة، لقد خلقت الدولة الكنيسة، وأصبحت تمارس ممارساتٍ شموليةً، وتؤثر ليس بطريقةٍ عنيفةٍ مادياً وبليدةٍ منهجياً كطريقة الكنيسة أو طريقة محاكم التفتيش، ولكنها تقوم بإكراه الناس بطرق أذكى وأرقى، إنها تؤثر على الاختيارات السياسية

(١) المرجع السابق ص٨٣.

والثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وتصوغ البدائل بأساليب التلاعب بالعقول وسلطة القانون وسطوة «المشروعية»، وهي طريقةٌ عنيفةٌ لا تقل خطورةً عن طريقة ومنهجية الدولة الثيوقراطية، مع فارقٍ هو السماح بهامش من الحرية الفردية لا يسمن ولا يغني من جوعٍ.

فعندما تختار الدولة الشمولية باسم العلمانية والحداثة والديمقراطية اختياراً مضراً بالبيئة، أو مدمراً للاقتصاد، أو مغرقاً للإنسان في منطق استهلاكي، أو ممزقاً للأسرة، أو داعياً إلى النزوع الفردي إلى درجة الانتحار الاجتماعي، فإنها تفعل ذلك بسلطةٍ تقوم على التأثير في العقل بالإعلام، وتقوم على التأثير في السلوك بالتربية، وتقوم على التأثير في المال بسلطة التوجيه والبرمجة، فتتحكم بذلك بطريقةٍ شبه شاملةٍ في أفكار الناس وثرواتهم ومستقبلهم، دون أن تلجأ إلى قدسيةٍ دينيةٍ أو أن تتمسح بالإلٰه أو أن تكره الناس على اعتقاداتٍ قلبيةٍ، ولكنها تكرههم على اعتقاداتٍ سلوكيةٍ وعمليةٍ، وتربيهم على ذلك، وبالتالي فالفيلسوف نيتشه عندما حذر من «الدولة»، حذر من هذه النزعة الشمولية، وبالفعل فقد عرفنا هذه النزعة الشمولية خلال القرن ١٩ والقرن ٢٠، وهي التي أنتجت نيتشه فلسفياً، وهتلر سياسياً، وأنتجت لنا بوش وجماعته الدينية المتطرفة.

فقط الكنيسة كشكلٍ، والدين كمسمياتٍ، والنهج المادي للإكراه كشكلٍ متخلفٍ، لم يعد معتمداً، ولهذا قال الفيلسوف الألماني سبينوزا: «أن الحجر لو نطق، لقال إنه حرٌّ في سقوطه،

متوهماً أنه حر؛ لأنه يجهل قانون الجاذبية، إنه بالفعل قانون الجاذبية ـ في خفائه وسطوته وقوته ـ هو الذي يفسر هذه الشمولية المستلبة لحرية الإنسان وذوقه واختياره، المتلاعبة بالعقول. حسبك أن تقرأ ما كتبه الفيلسوف البريطاني هربيرت شيلر في كتابه «المتلاعبون العقول»، لكي تعرف أن الناس اليوم يحكمون بدولةٍ شموليةٍ»[1].

الفعل السياسي منفصلٌ عن الدين ـ إذن ـ في أدبيات الحركات الإسلامية، باعتبار المفارقة الحاصلة بين الجزئي والكلي، والأصل والفرع، والمطلق والنسبي، فالوحي هو المطلق في شخص النبوة، بينما يقدم السياسي ذلك البعد الحركي النسبي القابل للمراجعة والنقد والنقاش.

لكن إذا كانت قاعدة التوقيفي والتوفيقي، النسبي والمطلق، قناعةً مطلقةً لدى رواد التيار الإسلامي، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو أن إطلاقية هذه المفاصلة في تصرفات النبوة هي توقيفية إطلاقية بالنسبة لمن؟

وبخاصة ـ كما يقول العروي ـ أن نسبية العمل السياسي وانفتاحه على التغيير والاجتهاد هو حالٌ متوقفٌ على مرحلة النبوة والخلافة فقط، وما بعد ذلك، فقد توقف كل شيءٍ، لقد أضحى مفهوم «تسييس الدين» قاعدةً لكل السلطنات والممالك الإسلامية إلى اليوم، وهو ما يعني أن التفريق بين المطلق الديني والاجتهاد

---

(١) نفس المرجع ص٨٣ ـ ٨٤.

السياسي هي مسألةٌ طوبائيةٌ في ذهن الفكر الإسلامي فقط، لم تبرح مثالياته وأحلامه إلى مستوى التحليل الواقعي المعيش؟

يحاول المقرئ أبو زيد أن يضع الخلاف في سياقه المعرفي عندما يدعو إلى التمييز بين مفصلين أساسيين في المسألة: مفصل قضية المطلق والإيمان به واختصاص الإسلاميين بذلك، ومفصل قبول الاختلاف والإيمان به وتدبير التعايش.

على المستوى الأول، تروج مسلمةٌ قوامها الإعلام المسيطر، وهيمنة هذه النخب العلمانية على قلة عدتها عليه، المدعومة من الإعلام الدولي، مضمون هذه المسلمة: أن مشكلة الأصوليين أنهم يؤمنون بامتلاك الحقيقة المطلقة، وأن من يعارضها فهو لا يقدم رأياً في وجهة نظرٍ معينة، مقابل رأيٍ في وجهة نظرٍ أخرى. وإنما هو مارقٌ ومنشقٌ ومنحرفٌ...

ينبغي أن نعالج دائماً الأمور التي يكون منشؤها مثل هذه الدعايات والأحكام الجاهزة بنوعٍ من التدقيق، تدقيقٌ يقوم على طرح سؤالٍ بسيط: لنسلم أن الإسلاميين هم كذلك، وأن كل أصوليٍ بالمعنى الغربي لكلمة أصولي هو إنسانٌ يؤمن بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة، وينطلق منها لإقصاء الآخر «المارق المنحرف»، لكن الآخرون أليس لديهم أيضاً نفس العقدة، أولا ينطلقون هم أيضاً من خلال إقصاء الآخر؟ أليست العقائديات الماركسية عقائد إطلاقية؟ وقد انسحب ذلك من التنظير الفلسفي إلى الممارسة

العملية، والماركسي كان يصف كل مخالفٍ للزعيم أو الحزب أو التوجه العام للدولة بأنه منشق؟[1].

إشكالية المنزع العقائدي غالبةٌ في إطلاقيات التيارات كلها، لم يسلم منها تصورٌ من التصورات المتدافعة على ساحة الثقافة، لربما كان الإيديولوجي متحكماً في صياغة أدبيات المطلق في كلا المنحنيين: الإسلامي والعلماني، والاعتراف به هنا مطلبٌ حضاري، لكن هل يقتضي هذا أن ندوس باسم المعتقد والمطلق وبنود العلمانية حرية التفكير والاعتقاد؟

في أي سياق ـ يقول أبو زيد ـ يمكن فهم مطلقيات العلمانية في الخطاب الإيديولوجي الغربي المعاصر؟ وبخاصة في ظل الحديث عن ممارساتٍ اجتماعيةٍ بسيطةٍ «كالحجاب»، حيث اتخذت هذه ترسانةً من التشريعات والإجراءات والقوانين في عمليةٍ جراحيةٍ قاسيةٍ على التقاليد الفرنسية في التسيير والتشريع، يدعم ذلك حملةٌ ضخمةٌ لتسويغ إزاحته من الواقع الاجتماعي، بحجة الخوف على العلمانية، لو تركنا هذا النموذج المتقدم إلى النموذج المتخلف وهو النموذج التركي ـ الكمالي ـ فإن أشياءاً كثيرةً هي من صميم حقوق الإنسان في الإبداع والاختلاف والتفكير، تقصى وتقمع، مع آلةٍ إعلاميةٍ وإجراءاتٍ قسريةٍ لمجرد الوهم بأنها تهديدٌ للعلمانية[2].

---

(١) الإسلاميون والعلمانيون ص٨٤.

(٢) المرجع السابق ص٦٥.

لكن أليس في توظيف القيم الدينية وتطبيق الشريعة بحدودها الصارمة تقييداً لحركية العمل السياسي وإقصاءاً للفاعل الاجتماعي والسياسي المخالف باسم المروق عن الدين أو باسم الفجور السياسي بتعبير فريد الأنصاري؟

في اعتقاد المقرئ أبو زيد «فإن الإسلاميين أكثر وضوحاً ومرونةً في هذه المسألة، فهم ينطلقون من نصوصٍ واضحةٍ ينسبونها إلى الوحي، وفيها أحكامٌ وتشريعاتٌ، أما الآخرون فينطلقون من مفاهيم بشريةٍ هلاميةٍ مبهمةٍ وقابلةٍ لأي تفسيرٍ وتأويلٍ، يضفون عليها ـ وهم يدعون أن مصدرها بشري ـ هالةً من التقديس ويحولونها إلى طابو، ثم يرتدون بها على خصومهم إقصاءاً وتهميشاً. ستجد هذا في كل الإيديولوجيات والفكرانيات ـ بتعبير الفيلسوف طه عبد الرحمٰن ـ فمثلاً ملف الحوار الإسلامي العلماني، فالقاسم المشترك بين العلمانيين عندما ينزلون إلى أقصى درجات التسامح مع الإسلاميين، أنهم عندما يصرحون بأقصى ما يتحمله العلماني المغربي وهو: إننا نقبل بحق الإسلاميين في المشاركة السياسية في تدبير الشأن العام، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع للوصول إلى السلطة، ثم يضعون استثناءاً كخط أحمر مطلق فيقولون: إلا ما كان متنافياً مع المواثيق الدولية، ويعطون مثالاً على ذلك الاستثناء بقضية الحدود.

معناه: أن ما يعاب على الإسلاميين من الإيمان بالمطلق، هو موجودٌ عند الآخرين ويسمونه بالخط الأحمر، إنه التحليل

المنطقي المجرد، وإذا ما ساوينا بين الوحي وبين فكرٍ بشري يتبجح بالنسبية وهو غارقٌ في الإطلاقية، وبالمعالجة المنطقية المغرقة في التجريد، نخلص إلى أن هذا خطٌ أحمرٌ في مقابل خطٍ أحمرٍ إسلامي يقول: أنا أقبل بالديمقراطية والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، ومن تصوت عليه الجماهير، وبما ينتج عن المؤسسة التشريعية من قوانين وأحكامٍ إلا ما خالف أحكام الشريعة الصريحة أو معلوماً من الدين بالضرورة، أو ما كان مخالفاً لمقاصد الشريعة وكلياتها العامة، والآخر يقول: إلا ما خالف المواثيق الدولية الحقوقية، معنى ذلك: أن كليهما يمتلك خطاً أحمر.

فالإسلامي بهذا الاعتبار ينطلق من أرضيةٍ مشتركةٍ تجمعه بالجماهير بالمنطق الديمقراطي، والوحي عند الإسلاميين منطلقٌ واضحٌ ومفصلٌ في أحكام الشريعة وليس فيه شيءٌ هلامي، أما المواثيق الدولية التي يسوقها العلماني كاستثناءٍ وكمطلقٍ وكخط أحمرٍ وكأنها مسلمةٌ، ففيها كثيرٌ من التناقض، وهي في تحولٍ وتطورٍ. وأمامنا اليوم جماعات الشواذ، ولجنة المرأة التي أصبحت قاب قوسين أو أدنى من شرعنة الشذوذ وتحويله إلى حق من حقوق الإنسان، هذا مع التجاهل التام والكامل لحقيقة ونشأة هذه المواثيق الدولية[1].

---

(١) المرجع السابق ص٨٥.

يضع الطرح الإسلامي ممثلاً في قوى الإسلام الحركي معضلةً واقعيةً يصعب تخطيها، إن في النقاش الفكري أو في الممارسة السياسية، فدعوى الإطلاقية والخطوط الحمراء والطابوهات والمسلمات الشرعية تبقى كلها دعاوى مرفوعةٌ في سقف النقاش الفكري والجدل المعرفي والثقافي في ظل صراع الأدلة والحجج النظرية التي يرفعها كل طرف.

لكن الواقع السياسي والاجتماعي يصدق أو يكذب كثيراً من هذه الأطروحات النظرية، فإذا ما انتقلنا إلى الممارسة العملية، فالسؤال هو: من ينقلب على الديمقراطية عندما يمس خطه الأحمر؟ ومن الذي انقلب على الديمقراطية في الجزائر؟ الإسلاميون أم العلمانيون العسكراتيون ومن وراءهم من الغرب الذي مولهم وحماهم وحفظ لهم انقلابهم، ولم يستنكر ما فعلوه إلا بألفاظٍ مجاملاتيةٍ فضفاضةٍ في اليوم الأول، ثم لزم بعد ذلك الصمت المطبق والتواطؤ الكامل والدعم بالسلاح والمال؟ كذلك الأمر بالنسبة لما حصل لدولٍ كثيرةٍ مثل طجكستان وتونس ومصر ـ قبل ثورات الربيع العربي ـ في مصر مثلاً، كان بإمكان الإخوان المسلمين ديموقراطياً الوصول إلى السلطة في أواخر أيام فاروق، وقد كانوا أكبر قوةٍ منظمةٍ عرفها تاريخ المجتمع المصري المعاصر، سواء على المستوى العقائدي أو على مستوى المصداقية والجماهير والتنظيم والاحتكام إلى المشترك الفطري، إن وقائع التاريخ القريب والبعيد تشهد أن التيار العلماني كان ينقلب على الديمقراطية. إن العلمانيين خاصةً منهم

المتطرفين هم أشد تعلقاً بالمطلق، وأشد إقصاءاً ونكراناً لحق الاختلاف[1].

يتحدث المقرئ أبو زيد من واقع التجربة السياسية والحراك السياسي والنقابي، كما من منظور التجربة التاريخية المعاصرة، باعتبارها تصنع بين أيدينا بعض النواميس المحكمة، التي قد تفصح بوضوحٍ عن حقيقة الخلاف العلماني الإسلامي وأسسه المرجعية.

لقد طرح الفكر العلماني قواعده النظرية وأسسه الفكرية ورفع شعاراته المعبرة عن تميزه وخصوصيته في الساحة العربية والغربية، وجعل من هذه الشعارات مطلقاتٍ وخطوطاً حمراء ذات قوةٍ قداسية وقانونية غير قابلةٍ للتجاوز أو المراجعة، نظير حق التعبير وحق الاختلاف وحق الاعتقاد والتدين وحق المشاركة السياسية وإدارة المجتمع والسلطة وحق المواطنة...

لكن السؤال المطروح في هذا السياق، سياق بناء الثقة قبل الشروع في أي حوار بناء، هو في مدى مصداقية هذه الشعارات وبخاصةٍ ـ كما قال أبو زيد ـ أثبت الواقع السياسي قابلية الذراع السياسي للفكر العلماني للانقلاب السريع على أطروحات حق التعبير وحق الاختلاف الفكري والسياسي، وبالتالي الإجهاز على المكتسبات النظرية والفلسفية للأطروحة العلمانية، أو لم يكن العلمانيون وراء أغلب الانقلابات السياسية والعسكرية التي

---

(١) الإسلاميون والعلمانيون ص٨٦.

أجهضت الانتقال الديمقراطي الذي حاول الإسلاميون قيادته في دولٍ كثيرةٍ مثل تركيا وأندونيسيا ومصر وتونس والجزائر وأفغانستان؟

أو لم يعبر عبد الله العروي نفسه التعبير السياسي البيروقراطي عندما نصح العاهل المغربي ـ عبر جريدة المساء المغربية ـ بأن يتولى زمام الشأن الديني باعتبار أن الفتوى والاجتهاد الشرعي وقفٌ على إمارة المؤمنين التي تجمع في تجلياتها السلطوية البعدين الديني والدنيوي معاً، ألم يكن قلم العلمانية الراشد يناقض مواقفه المبدئية ويرتد على مفاهيمه المعرفية حول الحرية والسياسة والإصلاح والدولة التي حفرها بنفسٍ معرفي وفلسفي عميق؟

وهنا نتساءل مع المقرئ أبو زيد في هذا السياق عن أطروحة العلمانية الأصلية، والتي تأسست إبان المواثيق الأولى لحقوق الإنسان بعد الثورات التنويرية في أمريكا وفرنسا: أطروحة الحق في الاختلاف: ما مدى التزام التيار العلماني بهذا المبدأ التنويري المتميز؟

إن القبول بالاختلاف ـ كما يقول ـ عقدته عند الإسلاميين هو أن هذا الاختلاف يمضي إلى أن يصل إلى الخط الأحمر، وهو ما يتعلق بأحكام الله وحدوده، والآخرون خطهم الأحمر عندما يصل الاختلاف إلى أن يمس المواثيق الحقوقية الدولية مع الفارق الواضح بين الخطين: أحدهما وحيٌ إلٰهيٌ والآخر بشري،

الأول واضحٌ ومدققٌ والثاني بشريٌ وهلامي وهو عبارةٌ عن شعارات[١].

إن هلامية المرجعية الحقوقية كما هي في التيار العلماني وضعت التطبيقات العلمانية على محك المصداقية السياسية، عندما أثبت الواقع كثيراً من التراجعات الكبرى عن مبادئ حقوق الإنسان والمواثيق الدولية، إلى درجة أنه في تركيا ـ يمنع أي شيءٍ باسم العلمانية وتحت حجة تهديدها والخوف عليها، حتى فرنسا التي وضحت علمانيتها وهدأت من تطرفها ضد الدين في قانون ١٩٠٥ المشروح بمرسوم ١٩٠٧، عادت الآن لتنتكس إلى ما يشبه محاكم التفتيش من جديدٍ.

لنتذكر فقط أن أول حرف بدأه الإسبان في معاهدة «غرناطة» هو إكراه المسلمات على خلع النقاب! ولعل أبسط مظهرٍ من مظاهر الحرية الفردية كما عبر عنها التحديد الأوروبي والتنظير الغربي للعلمانية هي حرية اللباس، وهي أخص خصائص الشخص: إذ له الحق كل الحق في أن يتحكم في ما يلبسه على جسده، لم يكن أحدٌ يتصور أن يعيش حتى يرى فرنسا الدولة العلمانية المبشرة بمبادئ الإخاء والعدل والمساواة تتدخل في لباس شخصٍ لا يزيد ولا ينقص ولا ينفع ولا يضر بحجة أن ذلك خطرٌ على العلمانية، هكذا يتم أجرأة المفهوم وتوسيعه وتمطيطه حتى يتحول إلى مظلةٍ سوداء تحجب الشمس عن أي حق فردي، فأحرى أن نتحدث عن حق جماعي.

---

(١) موقع المقرىء أبو زيد الإدريسي على النت، بوابة المقالات الفكرية والسياسية.

كل ذلك يتم بحجة الخوف على العلمانية ـ يضيف أبو زيد ـ لو أخضعنا بمنطق التحليل العلمي عند الغربيين أنفسهم هذه العبارة: «الحجاب يهدد العلمانية»، لو أخضعناها لعلم تحليل الخطاب، خاصة لآليات تحليل العبارات المنطقية كما ظهر في فلسفة اللغة في المدرسة الأنكلوساكسونية «فلكنشتاين»، فهذه العبارة لاغيةٌ منطقياً، لكن واقع الأمر أن الحجاب تم منعه، مما يطرح السؤال: هل هذا هو قبول الاختلاف عند الآخر؟[1].

عادة ما يتوجه نقد الخطاب العلماني إلى معاقله الأصلية، إلى الغرب ذاته، باعتباره المصدر الرئيسي لتصدير منتجات الحداثة والعلمانية من مفاهيم وتقليعاتٍ فلسفيةٍ، لكن ماذا عن واقع العلمانية في البلاد الإسلامية؟

لا يفرق الملاحظ الإسلامي في تناوله لموضوعات العلمانية بين المنبت الغربي وبين المشتل العربي، فالتداخل حاصلٌ في الخطاب إلى حدود التماهي الذي يصعب معه الفصل أو التمييز، بل إن العلمانية العربية لا تعدو أحياناً أن تكون صدىً وتكراراً لواقع الآخر.

فلو نظرنا ـ كما يقول أبو زيد ـ إلى واقعنا العربي والإسلامي، سنجد الشيء نفسه في التجربة الحية في تركيا وتونس حيث يحارب المتدينون في مظهرهم الخارجي، يحاربون في لحاهم أو في حجاب زوجاتهم، بل في بعض الدول التي تنعت

---

(١) المرجع السابق.

بأقصى درجات الانفتاح كالمغرب والأردن، يمارس الطرد الممنهج للمحجبات، ويحرمن من فرص الشغل إذا ما قدمن ملفاتهن على درجة التوازي مع غير المحجبات، فالملاحظ إذن أن الأمر إذا تعلق بقبول الاختلاف فالمدان يكون دائماً هو الإسلامي الأصولي[1].

باختصار، يبدو أن الانتصار للأرضية المركزية التي تقف عليها الدعوى العلمانية الموجهة لأطروحة استقالة الدين من حقل السياسة، وإلغاء دوره المحدد في عملية الضبط أو المساهمة في إعادة التنظيم الحقيقية وحتى المفترضة للمجال السياسي، تطرح جملةً من التساؤلات المحورية في هذا الصدد: ألم يكن الإسلام ـ ولا يزال ـ يشكل ركيزة الوعي الجمعي للأمة التي تدين به غالبية الشعب؟

أليس الدين هو من كان ـ ولا زال ـ الأرضية الثقافية التي تحمل الناس ـ على تعدد نحلهم ـ على مشروعٍ ثقافي تاريخي يطمح دائماً إلى أن يتبلور في كيانٍ سياسي واحدٍ بما أنه دين الأغلبية الساحقة في التاريخ والثقافة؟

العلاقة بين الدين والسياسة علاقةٌ مركبةٌ ـ كما يقول محمد يتيم ـ لا يجزئ في تناولها التبسيط الذي يدعو إلى الفصل المطلق كما يذهب إلى ذلك أنصار العلمانية، أو الوصل المطلق الذي يذهب إلى إلباس الدولة أو السلطان لباس القداسة الذي تتعذر

(١) الإسلاميون والعلمانيون في المغرب ص٨٧.

معه أي محاولة للاختيار والمساءلة أو المحاسبة والعزل، ويستمد شرعيته من نظرية الحق الإلـٰهي.

وتوضيح هذه العلاقة ووضع حدودها وضوابطها ـ يضيف ـ قد يكون من الأولويات التي وجب أن يركز عليها الفكر الإسلامي المعاصر في زمن اشتدت فيه محاولات الابتلاع الحضاري والإلحاق الفكري بوحدةٍ ثقافيةٍ كونيةٍ مدعاة(١).

إن الإشكال هنا هو المنحى المنهجي؛ أي: في كيفية أجرأة هذه الرؤية، باعتبارها تصوراً مجمعاً عليه لدى كافة التيارات الإسلامية الحركية، وإلا فدعوى الطوبائية والمثالية والغموض كما طرحها عبد الله العروي ستبقى طرحاً علمانياً أصيلاً ولصيقاً في الآن نفسه بتفسيرات أغلب المفكرين الإسلاميين.

لذلك سنجد الطرح المعرفي الإسلامي في كثيرٍ من منازعه يعيش هم التنزيل الواقعي، ويكابد سؤال الأجرأة، وعياً منه بعمق التحدي وقوة الإشكال، باعتبار أن القدرة على مبارزة ذلك كله ـ كما يقول محمد يتيم ـ لن تكون بالنكوص إلى صورٍ تاريخية أو انغلاقٍ فكري يلبس لبوساً دينياً. فالتدين في جوهره كسبٌ متواصلٌ وتجربةٌ إنسانيةٌ متجددةٌ خاصةٌ بكل جيلٍ، وتعاطٍ خاصٌ مع الثوابت العقدية والتشريعية في ضوء القواعد المنهجية المعتبرة للفهم والأدوات الملائمة التي تمكن من فهم وتنزيل الحقائق الدينية على واقع متغير، وذلك يعني: أن التجارب التاريخية التي

---

(١) السياسة والإسلام في المغرب: نوافذ: أكتوبر ١٩٩٩م، ص٧٥.

عرفتها الأمة الإسلامية لا تكون أداةً للاستفادة والاستلهام، إلا بقدر وفائها بالقيم المرجعية الثابتة التي جاء بها الإسلام، مثل قيمة تحرير الإنسان من عبودية غير الله، وتحريره من التبعية لهواه وقيمة العدل والأخوة الإنسانية، وأصل المساواة بين البشر، وقيمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومبدأ سواسية الناس أمام القانون، إلى غير ذلك من القيم التي تمثل مقاصد الدين في الحياة والكليات التي اختصرها علماء الإسلام في حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ المال وحفظ النسل والعرض[١].

إذن، إن كل محاولةٍ لتجسيد الدين ـ حسب محمد يتيم ـ سواء باعتباره قوةً روحيةً باعثةً على الجهاد بمعناه الواسع عند المسلمين، أو باعتباره منظومةً فكريةً وأخلاقيةً وتشريعيةً، ستظل في الواقع إحدى الوسائل التي وظفت في إحكام الطوق على إرادتنا وشل قدراتنا على المقاومة. وبذلك فإن الدعوى إلى العلمانية؛ أي: فصل الدين عن الدولة والحياة، وحصره في زاويةٍ ضيقةٍ، هي مجال التعبد الفردي، بل ملاحقة أحكامه حتى في مجال الأحوال الشخصية تشويهاً ومحاصرةً، كان من أخطر الأسلحة الموجهة للأمة الإسلامية، والمخترقة لأمنها النفسي والفكري والمؤسساتي[٢].

يحاول الأستاذ يتيم أن يجد بعض البوابات المعرفية التي

---

(١) السياسة والإسلام في المغرب ص٧٦.

(٢) الإسلام والسياسة في المغرب ص٧٦ ـ ٧٧.

تؤصل للفعل السياسي من داخل الإطار الشرعي والنصي، وبأسلوبٍ آخر بجانب المواقف الفكرية المتشنجة داخل التيار الإسلامي، فيقدم أطروحته بهدوءٍ بعيداً عن ضوضاء المشهد التغريبي، عندما يعلن بأن الدين باعتباره وحي الله إلى الإنسان وتجسيداً للصلة الدائمة بين السماء والأرض، أعظم واقعةٍ في حياة الإنسان، وأنه لا يتصور ديناً وعقلاً ومنطقاً أن يقنع الدين أو نكتفي منه بسلطانٍ غامضٍ على المشاعر الروحية، في حين تسير الحياة الإنسانية اليومية بكل صراعاتها وولاءاتها وتشعبها بعيداً عن الهدى الإلٰهي.

يحاول محمد يتيم أن يدعم هذه الأطروحة بجملةٍ من الدعائم المعرفية والمنطقية، ومن ذلك الحشد الهائل من الرسل والرسالات التي تدل على أن البشرية كانت دوماً في حاجة إلى الهدى الإلٰهي في جميع المجالات، سواء التعبدية الفردية أو الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، إذ لا يتصور أن يرسل الله الرسل يتلو بعضهم بعضاً، ويتعرضون لما تعرضوا له من إعراضٍ وإيذاءٍ واضطهادٍ وقتلٍ، من أجل أن يحدثوا بعض التهذيب للمشاعر، أو إقناع حفنة من الناس لارتياد دور العبادة في لحظاتٍ من اليوم أو الأسبوع، دون أن يكون لدعوتهم تأثيرٌ في مجمل الوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي وموازين القوى والقيم التي تقوم عليها علاقات السلطة والثروة[1].

---

(١) المرجع السابق ص٧٧.

سياسة أحوال الرعية هي ـ إذن ـ جزءٌ مهم من قيم التدين في حياة الفرد والأمة، باعتبار أن قضية تهذيب المشاعر والوجدان لا تحتاج لكل ذلك الحشد من الأنبياء وتلك الرعاية الربانية، أو تلك التضحيات الجسيمة من الأنبياء ومن حوارييهم وأصحابهم، إذ لو كان الدين مسألةً شخصيةً فرديةً لا تمس المصالح والامتيازات وعلاقات الثروة والسلطة، لكانت العلاقة بين الأنبياء وأقوامهم علاقات هدنةٍ وتساكنٍ لا علاقات صراع واضطهاد. ولا شك أن القرآن الكريم ـ كما يذهب إلى ذلك رواد التيار الإسلامي ـ يقرر هذه الحقائق حينما ينقل إلينا مشاهد ومواقف من حياة الأنبياء، وما تعرضوا له من إنكارٍ واضطهادٍ كما في قوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ [البقرة: ٨٧]، وفي قوله ﷻ: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا۟ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا۟ وَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٤٦﴾﴾ [آل عمران: ١٤٦].

ويقرر محمد يتيم في هذا السياق: أنه إذا كان جوهر ما جاء به الأنبياء هو دعوة أقوامهم إلى عبادة الله وحده دون شريك، فإن التوحيد الذي دعوا إليه لم يكن توحيداً قلبياً شعورياً فقط، بل كان دعوة إلى تحرير البشرية من العبوديات الإنسانية وكل صور أشكال الظلم الاجتماعي والاستغلال الاقتصادي، وذلك واضح بجلاءٍ في ما ينقله القرآن من دعوة شعيب مثلاً حيث يقول الحق سبحانه: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ وَلَا تَنقُصُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ ۚ إِنِّىٓ أَرَىٰكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّىٓ

﴿أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ﴿٨٤﴾ وَيَٰقَوْمِ أَوْفُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾ بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [هود: ٨٤ ـ ٨٦].

يقدم التيار الإسلامي مفهوم الدين باعتباره رسالةً ودعوةً إلى العدل الاجتماعي ومحاربةً للفساد الاقتصادي، وهو المبرر الأمثل هنا لاقتحام الموقف السياسي كجزءٍ أساسي ضمن هذه الدعوة.

لكن السؤال هنا هو في إشكالية استيعاب الطرحين العلماني والإسلامي في مساقٍ فكري ومعرفي واحدٍ؟

فالعروي مثلاً، لا ينفي أن يكون الإسلام دعوةً حقيقيةً إلى العدل والحرية وحقوق الإنسان وحرية الرأي بل يقر بذلك، ويعتبر أن المسيحية ممثلةً في الكنيسة تدعو إلى ذلك أيضاً، لكن في إطارٍ خاصٍ تعبر عنه مقولة: ما لله لله وما لقيصر لقيصر.

إن المساق المعرفي مهم جداً لإيصال عناصر الخطاب، فالأستاذ محمد يتيم وغيره من الإسلاميين يتحدثون في إطار النظرية السياسية كما يقدمها الإسلام عقيدةً وشريعةً، بينما يتحدث عبد الله العروي ومن ورائه علمانيو المغرب في إطار التشكل التاريخي لمفهوم الدولة، هذا بالرغم من أهمية البعد النظري ـ كما يقول عبد الإلـه بلقزيز ـ في إدراك ما في مجال السياسة من ديناميات خاصةٍ، فوظيفة النظرية قطعاً هي فهم تلك الديناميات[1]،

---

(١) عبد الإلـه بلقزيز: نوازع الفرد والجماعة والمجال المعقد، مقال في موقع نورس ١٦ أكتوبر ٢٠٠٩م.

والعروي نفسه يقر بهذه الحقيقة؛ أي: بتوضيح المفاهيم قبل العودة إلى الواقع المشاهد[1].

وهكذا يقدم التيار الإسلامي طرحه المعرفي حول مفهوم السياسة من داخل زاوية التأصيل النصي أو الاستدلال الأصولي؛ أي: من زاوية البحث المعرفي الذي يتتبع مجمل النصوص القرآنية والدينية التي تؤصل للمشهد السياسي في إطاره الإسلامي، وهو ما يقرره الأستاذ محمد يتيم عندما يصرح بأن السيرة النبوية تثبت أن النبي ﷺ كان رئيس دولةٍ، وكان قائد جيشٍ وواضع خططٍ، وقام بكل ما يمكن أن يكون من صفات الحاكم؛ لأن هناك عشراتٍ من الأحكام الشرعية «الدينية» التي لا تقوم إلا بقيام الدولة، مما لا يتصور معه قيام دولةٍ لا صلة لها بالدين، إلا إذا أردنا إلغاء الدين جملةً وتفصيلاً من حياة المسلمين.

فالإسلام شرع الزكاة، فمن يأخذها من أصحابها ويوزعها على مستحقيها وفق أحكام الشريعة؟ ومن يطبق حكم الله فيها إذا لم تقم دولةٌ تتولى ذلك؟ وقد تولى الرسول ﷺ هذه الوظيفة السياسية والقضائية في حياته تطبيقاً لتعاليم القرآن الداعية إلى الجهاد وإلى تطبيق الشريعة الإسلامية، واعتبر القبول بحاكمية الشريعة معياراً للإيمان كما جاء في قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

---

(١) من ديوان السياسية ص٦٣.

بينما يأتي التناول العلماني لأطروحة «السياسة» في سياق الفعل والممارسة وبناء النموذج، فلا تكون النظرية السياسية سياسة ـ كما يقول عبد الله العروي ـ فالسياسة ممارسةٌ ليس إلا[1].

وبالتالي، فالطرح السياسي لمفهوم الدولة لا يعدو ثلاثة نماذج أساسيةٍ: «دولة الواحد» و«دولة القلة» و«دولة الجمهور»، وإذا كان استدلال الإسلاميين بأدبيات السياسة الشرعية لدى كل من الماوردي وأبي يعلى الحنبلي وابن تيمية، فهو في الواقع ليس رجوعاً إلى حقيقة الدين أو إلى حقيقة الشريعة الإسلامية، بل هو الاستدلال بوقائع تاريخية خاصة ـ سماها العروي وقبله الجابري بالتصرفات الآسيوية أو الكسروية ـ ثم جاء الماوردي ليضفي على سياستها الجبرية أبعاد الشرعية الدينية، ثم جاء الإسلاميون المحدثون من بعده ليستمدوا من أدبيات الماوردي وأبي يعلى الحنبلي أصول الاستدلال في السياسة الشرعية.

فالماوردي ـ كما يقول العروي ـ لم يفعل سوى إضفاء صبغة الشرعية على الدولة القائمة، إذ إن ما يميزها ليس كونها «إسلاميةً» أو «شرعيةً»، بل كونها نشأت في زمنٍ معينٍ وفي منطقةٍ معينةٍ، وحين ندقق، نجد أن السلطة المفوضة هي نفسها الموجودة في أية دولةٍ، وهي وظائف عامةٌ نسميها اليوم وزاراتٍ، وسماها الفقهاء بأسماء ذات طابعٍ شرعي[2].

---

(١) من ديوان السياسة ص٦٤.

(٢) المرجع السابق ص١٠٦.

وإذا كان العروي في كتابه «مفهوم العقل» قد سعى إلى كشف محدودية العقل العربي والإسلامي، ثم دعا صراحة إلى طي صفحة الماضي أو القطيعة الأنطولوجية مع ماضي الأمة العربية وأمجادها، فإن هذا الطموح لم يبرح أيضاً كتابه «من ديوان السياسة»، وبخاصة عندما أعلن أنه لا يوجد إلى حد الساعة نظريةٌ عامةٌ مقنعةٌ عن «الدولة الإسلامية» ـ إن صح النعت ـ كما تجسدت تاريخياً في نسخٍ متعددة، ولو صح أن تحليلات الماوردي تنطبق على الدولة العباسية في طورها الثاني، فلا يمكن سحبها على ما سبقها من نظمٍ وعلى ما تلاها، والحكم نفسه يجري على ابن خلدون الذي زاد على مراجع الماوردي أمثلة من الأندلس وشمال إفريقيا ودولة المماليك في مصر والشام[1].

وإذا كان عبد الله العروي يجزم بخلو الدراسات الإسلامية قديماً وحديثاً من أي طرحٍ علمي يفصح عن نظريةٍ سياسيةٍ ذات ملمحٍ شرعي أو ديني، ـ وهو جزمٌ فيه كثيرٌ من المغامرة الفكرية والتاريخية والتسرع المعرفي ـ فان الأستاذ محمد يتيم يفصح أن الأمر لا يحتاج إلى كل هذا الجهد، فتوقيف البحث السياسي تأصيلاً وتأريخاً على ميلاد «نظريةٍ دينيةٍ في السياسة»، فيه كثيرٌ من التهويل والتضخيم غير المطلوب، وكلام محمد يتيم يشبه انتقادات عبد العزيز حمودة على العلمانيين في مقدمة كتابه «المرايا المقعرة»، بخصوص «التقعر في الأسامي والمصطلحات».

---

(١) من ديوان السياسة ص١٠١.

إن حضور «قسطٍ» من الثوابت والمطلقات هو الشرط الذي يجعل التفسير السياسي ممكناً في إطار من الاستمرارية والمحافظة على الهوية الحضارية للأمة، ولا يغير من ذلك أن الثوابت في الأنظمة الديمقراطية قد تكون نتيجة تعاقدٍ تاريخي أو اجتماعي، فتلك قضيةٌ ترتبط بالتاريخ الغربي الخاص الذي يجعل القاعدة الدستورية للدولة الغربية والمرجعية العليا فيها لقيم ليست هي بالضرورة القيم الدينية، ووجود مثل تلك الثوابت مثلاً هو الذي يجعل من غير الممكن تصور محاولات عسكرية للسطو على السلطة، أو قيام أحزابٍ ملكيةٍ في فرنسا أو أخرى تدعو إلى إسقاط النظام الجمهوري، أو مراجعات الطبيعة اللائكية لمؤسسات الدولة الفرنسية مثلا[1].

يصر التناول الإسلامي على أن الأمر يتعلق بأطروحةٍ علميةآ ومعطىً واقعي بعيدٍ عن الجدل النظري، الأطروحة التي تعتمد ـ كما يذهب إلى ذلك كل رواد الفكر الإسلامي ـ شمولية الدين للشأن الروحي وللشأن الاجتماعي والسياسي أو اقتصاره على البعد الجواني والسلوك الخلقي الفردي، وهو منطقٌ مرفوضٌ حتماً في سياق النظر الإسلامي.

إن غلبة الشأن الاجتماعي والفردي قضيةٌ محوريةٌ في رؤية الإسلاميين للنقاش السياسي، باعتبار أن مفهوم الدين والسياسة لا يراد به فقط تسلم السلطة وحكم البلاد، بقدر ما هو الانفتاح الشامل على المجتمع المدني تأثراً وتأثيراً.

---

(١) أطروحات حول الدين والسياسة: نوافذ، أكتوبر ١٩٩٩م، ص٨١.

وهذا يعني: أن طرح معادلة المطلب السياسي واختزال المشروع الإصلاحي يعد ضرباً من الانتحار الثقافي والتاريخي، وبخاصةٍ إذا كان البلد يعرف خصوصية الازدواجية في نمط الثقافة والحياة كما يقول عبد الصمد بلكبير، فإن هذه الازدواجية تربك عمل الدولة وتظهر على عدة مستوياتٍ، فهي تنعكس على معمارنا وهندامنا، فعندما نبني منزلاً، نؤثث فيه غرفة عصريةً وبجانبها غرفةٌ تقليديةٌ للضيوف، وكذلك الأمر بالنسبة للزي: جلبابٌ للجمعة والأعياد وهندامٌ عصري للعمل، وكذلك مسألة لغة التواصل بين حياتنا العائلية وحياتنا المهنية، هذه الازدواجية قاتلةٌ، وهي تعبيرٌ عن مرحلةٍ انتقاليةٍ طالت جداً، ولا بد أن نتجاوزها في جميع المستويات[١].

يعتبر عبد الصمد بلكبير أن الدين رقمٌ مهم في معادلة التوازن الاجتماعي والسياسي في المغرب. إن الدين يواجه الدولة إذا تغولت واستأسدت على المجتمع المدني، وتجاوزت حدود مسؤولياتها وواجباتها، الدين هو سلاح المجتمع ضداً على الدولة التي تملك آليات وأجهزة لا حصر لها: سياسيةً وأمنيةً وعسكريةً وثقافيةً وإيديولوجية (الإعلام والتعليم)، وليس هناك أداةً ووسيلةً يمتلكها المجتمع لمواجهة الدولة وتسلطها وعنفها سوى استعمال الدين رقيباً وحصناً وسبيلاً لمقاومتها أو إصلاحها أو حتى تغييرها بإدارة أخرى، بمعنى أنها تتخلى عما تعاقدت عليه مع مجتمعها

---

(١) الإسلاميون والعلمانيون ص٣٧.

كميثاقٍ أو عهدٍ، فالدين باعتباره ميثاقاً يبرر ويسوغ ويؤطر وينظم مجمل الحياة البشرية من الإدارة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية، وما الذي يوحد كل هذا؟

هو بالطبع مرجعيةٌ إليها نحتكم عندما يقع الخلاف، وأهم سلطةٍ يفترض أن تراقب وأن تحاصر من قبل هذا الميثاق الذي هو الدين، هذا ما يجمع الناس، وهذا ما يسمح لخلافاتهم ألا تنفجر في شكل حروب وفتن. عندما يتخلى طرفٌ ـ وفي الغالب هو الدولة ـ عن هذا الميثاق، عندئذٍ يكون من المفروض أن المجتمع ينتفض لإرجاع الدولة إلى الميثاق[1].

الدين مكونٌ أساسي لحفظ التوازن في الحياة الاجتماعية، هو حائط صد يحول دون شطط الدولة. الدولة ـ كما يقول بلكبير ـ عادةً ما تتجاوز الحدود المتفق عليها، وتقع في المحظور السياسي الذي هو هنا الطغيان والظلم وهدر الحقوق والتنازل عن مسؤولية حماية المجتمع المدني لفائدة تدخل القوى الخارجية بجورها الاقتصادي والثقافي.

والدين ممثلاً في ميزان الوعي الروحي المترسخ في المخيال الجمعي انطلاقاً من نصوص القرآن والسُّنَّة وتراث الإسلام، وممثلاً كذلك في مؤسسة العلماء القائمة على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومراقبة الحياة العامة، والمساهمة في بلورتها ومواجهة التحديات التي تواجهها.

---

(١) المرجع السابق ص٣٦.

وعليه، فالدين ينبغي أن يبقى بعيداً عن مراقبة الدولة وأجهزتها؛ لأنه ببساطة هو الذي يراقبها. وهنا سنجد عبد الصمد بلكبير لا يذهب مذهب العروي في إحالة الدين على السلطة السياسية، تراقبه وتوجهه وتؤطره وتحافظ عليه من غوائل تدخل الحركات والاتجاهات المعارضة لعلمانية الدولة، وهو ما يعني: أن العروي لا يرى فائدةً في إلغاء الدين من الواقع؛ لأن هذا مستحيل، ولكن لا يريد أن يكون له دورٌ في إدارة الشأن العام وتأطير الحياة الاجتماعية والسياسية[١].

ويرى عبد الصمد بلكبير أنه يمكن للدين أن يبقى محايداً تجاه السياسة، عندما تشتغل السياسة أو الدولة بشكل لا يتعارض مع الدين، فإن الدين ينصرف إلى التربوي والدعوي والتوجيهي. لكن حينما تنحرف السياسة، فعندئذ يفترض أن يتوجه المجتمع إلى سلاحه الوحيد لمواجهة الدولة وهو الدين. عندئذٍ يتسلح المجتمع لمقاومة ومحاصرة عواقب وأخطاء الدولة، وأي سلاحٍ كان المجتمع يملكه طوال التاريخ الإسلامي أقوى لتحصين ذاته وتجميع مكوناته من الدين؟

الدين دائماً هو المرجع، ليس فقط للقوة وللمقاومة بل للوجود، وهذا هو السر في أن كل الفلسفات ماتت، وكل العلوم تغيرت، وبقي الدين ثابتاً؛ لأنه يعبر عن هذا الجوهر، عن الانسان في كينونته وفي فطرته، نتحدث طبعاً عن دين المجتمع،

---

(١) انظر الحوار في جريدة الاتحاد الاشتراكي، سبق الإحالة عليه.

دين الشعب، الدين الأصلي، وليس عن الدين الرسمي دين الدولة، صالحةً كانت أو طالحة[1].

الدين في التصور العلماني مسألةٌ فرديةٌ لها خصوصيتها في تطبيع الإنسان مع نفسه، فلا علاقة له بالواقع وقضاياه، فهو منفصلٌ تماماً عن هموم الناس وحركتهم الاجتماعية والسياسية، أما في التصور الإسلامي فالدين قضيةٌ جمعيةٌ، يرتد إليها أمر تنظيم المجتمع والأسرة والسياسة والمؤسسات المؤطرة للأمة.

الدين كما يراه العلمانيون المغاربة، حدوده وقواعده ودكاكينه ـ بتعبير محمد الطوزي ـ لا تتجاوز مواطن العبادة والبروتوكولات الرسمية التي تفصح عن الدين في شكل فولكلورٍ فانتازي أو طقسٍ احتفالي أو تراثٍ شعبي تقليدي، يحمل في جلبابه أسرار الأسطورة وغموض السحر الشرقي، وبالتالي، فتعابير الطقس الديني لا تعدو في الواقع العلماني أن تكون إنتاجاً إنسانياً محضاً يعطي للوجود البشري كينونته التعبيرية وطابعه الفردي والشعبي في لغة الإشارة والرمز، حيث تتداخل التعابير العامة والخاصة والديني والأسطوري.

عندها تصبح السياسة موضوعا صالحاً للنقاش التقليدي والتداول الشعبي الرمزي، فمع طقس «العيد الأكبر» مثلاً يرى نور الدين الزاهي أن للبعد الديني والبعد السياسي موقعهما في التزاوج الثقافي في المخيال الشعبي. فالإنسان المضحي لأجل أسرته، هو

---

(١) الإسلاميون والعلمانيون ص٣٦.

نفسه الإمام المضحي باسم أمته، وهو إلى جانب هذا وذاك الإمام المصلي بأمته. أما الأمة فإنها داخل فضاء طقس هذا العيد تظهر وجهها الذكوري الكامل، مثلما تشغل وضعية الابن/إسماعيل، الذي يتوجه بطواعيةٍ لا واعيةٍ نحو مكان نحره. فكل أبٍ يغادر وهو مرفوق بابنٍ داخلي رمزي، أو ابنٍ فعلي، كي يتوجه إلى المصلى الذي يشبه الوادي الذي توجه إليه إبراهيم الخليل رفقة ابنه، من حيث بعده عن الأسرة والمدينة، وذلك كي يشهد قتل الابن وولادة الأب الراعي المضحي.

إن الأب الذي يتوجه في هيأة الابن ـ القربان ـ إلى مكان النحر، لا يعود إلى منزله من نفس طريقه الأولى، بل إنه يختار طريقاً جديداً على اعتبار أن العائد إلى الأسرة هو الأب المضحي وراع الأسرة الأول، المعلن عن ولادة أمةٍ جديدةٍ في صيغةٍ ذكوريةٍ أبويةٍ، وعن سلطانٍ سياسي في صيغةٍ قدسيةٍ سياسية[١].

إن رمزية الدين وبعده الإشاري وإيحاءاته الغامضة في عالم الأسرار والأسطورة هو ما يعطي لثقافة الغيب والميتافيزيقا كينونتها الاجتماعية.

في التناول العلماني ليس ثمة فرقاً بين أن يتحدث النص الإلٰهي عن حضور الغيب في شخص النبوات والشخصيات المقدسة والعوالم الماورائية، وبين أن يتحدث المؤرخ عن وقائع الدهور التي تجسدها حركية المجتمعات الإسلامية، وبين أن يقص

---

(١) السياسة والمقدس: نور الدين الزاهي، نوافذ: أكتوبر ١٩٩٩م.

الأديب والروائي قصصاً مثل «ألف ليلةٍ وليلةٍ» أو «مقامات بديع الزمان الهمداني». . . مادامت جميع النصوص ستخضع في النهاية لنفس المنطق النقدي بوضعها تحت مفحص علم الهيرمينوطيقا ـ كما يقول حامد أبو زيد ـ: والذي يتساوى فيه «المقدس بالمدنس».

أليست هذه الرمزية موحيةً بأن المراجع الإسلامية هي مصادرٌ معرفيةٌ خاصة؟ مراجع النخبة من الحكام والكتاب والفقهاء كما يقول العروي؟[1].

يشير المقرىء أبو زيد الى أن العروي يحيل إلى أن الثقافة العربية هي كتب الأدب، هي المستطرف والأغاني للأصفهاني والكامل للمبرد والجاحظ، ويستغرب المقرئ سر حرص الأستاذ العروي على حصر الثقافة العربية في هذه الكتب الأدبية الكلاسيكية، وكأن الثقافة هي أدبٌ، وكأن الأدب هو الأدب الكلاسيكي. وهذا ما كان حاضراً بقوة في كتب العروي الأولى منذ كتابه «العرب والإيديولوجيا» الذي ظهر سنة ١٩٦٧م، والذي خصص فيه فصلاً كاملاً للأدب، ـ يضيف ـ «أتساءل عن الثقافة العربية، والتي يشكل العروي وكتاباته جزءاً منها، ما علاقتها وما صلتها بالثقافة السائدة اليوم؟ وما علاقة الثقافة النخبوية، ثقافة الأدب والحكام، بما هو سائدٌ اليوم؟ وما موقعها داخل المشهد الثقافي العام الذي يعرفه المغرب؟[2].

(١) من ديوان السياسة ص٥١.

(٢) مقالة نقد المسألأة اللغوية عند عبد الله العروي من خلال كتاب من ديوان السياسية، للمقرئ أبو زيد نشرت في حلقتين في جريدة التجديد.

أليس في كتابات اليسار المستنير، وكتابات الحداثيين، وكتابات دعاة الثورة والتغيير، كتابات الإصلاحيين والتنويريين، كتابات الإسلاميين الجدد، الكتابات العلمية، والترجمات، كل هذا الحراك المعرفي والثقافي، كل هذا المكتوب والمنطوق والمقروء والمقرر والمطبوع والمنشور، والذي لا يكاد يمثل بالنسبة إليه هذا الأدب الكلاسيكي شيئاً؟ كل هذه الكتابات لا وزن لها عند العروي؟ ولا تساوي شيئاً في المشهد الثقافي مقارنةً بثقافة الأدب الكلاسيكي المضخمة في ذهنه؟

مع أن كتب الأدب التي تشير إليها العروي لم تعد اليوم مقررةً، ولا تقرأ إلا في حيزٍ ضيقٍ ربما في شعبة اللغة العربية وآدابها، والغريب ـ يضيف المقرىء ـ أنه يتحدث عنها؛ أي: عن ثقافة الحكام والكتاب والفقهاء، ويجعل منها الثقافة المهيمنة على المشهد الثقافي كما ولو كنا نعيش في دولة المنصور بن أبي عامر في قرطبة في القرن الرابع الهجري.

والواقع، أن هذه الحقيقة غير موجودةً بالمرة اليوم. فهذه الكتب لم تعد تطبع بكثافةٍ كما في السابق، وليست معتمدةً ولا مقررةً إلا في شعبة الأدب العربي، وربما في السلك الثاني أو الثالث، وهناك نخبة ضيقة تعتني بها، فرض عليها أن تحصر في هذه الشعبة، وألا تنتشر خارجها بحكم منهجية محاربة التعريب وفرض الفرنكفونية، بل تبقى رهينة مجالها المحدود وتخصصها الضيق[1].

---

(١) المرجع السابق.

في سياق البحث المرجعي يتساءل المقرىء أبو زيد: عن أي مرجعيةٍ يتحدث عبد الله العروي؟ فنحن نعرف أن للثقافة أربع منظورات: المنظور الوظيفي، والمنظور الاجتماعي، والمنظور الديني، والمنظور التفاعلي. وكل فلسفات ونظريات الثقافة تدور حول هذه المفاهيم أو الأبعاد الأربعة، والغريب أن العروي لكي يصل إلى الخلاصة التي سطرها من كون المغرب تحكمه ثقافة المخزن وثقافة الزاوية والقبيلة، ومن كون الثقافة السائدة هي ثقافة الخاصة، بل ثقافة خاصة الخاصة، ثقافة الحكام والكتاب والفقهاء، يطوي صفحاً عن كل هذه المنظورات، ولا يعرف عن عمد مفهومه للثقافة، ولا المنظور التي يتبناه في تناوله لهذا المفهوم، ويكتفي بإبراز الجانب الضيق في الثقافة، بحيث يركز فقط على المضمون أو المعرفة، بل إنه يذهب أضيق من ذلك، فيحصر هذه المعرفة في الأدب، ثم يزيد في التضييق فيحصر الأدب في الأدب الكلاسيكي الذي كتبه الجاحظ وابن قتيبة والمبرد والأصفهاني. ولعل الأمثلة التي ساقها في ذلك كـ«عيون الأخبار» و«العقد الفريد» و«المستطرف» تفضح هذا التوجه الذي لا وجود له إلا في ذهن العروي، ولا علاقة له بالواقع، سواءٌ أأخذنا الثقافة الرسمية المقررة في برامج التعليم، أم في خطاب الإعلام، أم في ما تنشره أو تطبعه وزارة الثقافة أو غيرها، أم في ما هو سائدٌ ومتداولٌ في المنتديات الثقافية المستقلة والحرة المجددة أو المحافظة[1].

---

(١) نفس المرجع.

عندما يتحدث العروي عن الثقافة باعتبارها مجموعة أخبار وأحاديث وأمثال وقصص وحكم ومقامات وخطب وأشعار، فهل يتعمد عدم ذكر بقية المعارف والعلوم الأخرى في شتى الحقول المعرفية؟ أم أنه لا يأخذ بعين الاعتبار ما كتبه بنفسه، وما كتبه غيره كالجابري وطه عبد الرحمٰن وبقية المثقفين المغاربة، وما يكتبه الإسلاميون، وما يكتب وينشر في الصحافة؟

يرى المقرىء أبو زيد أن العروي، وهو يخوفنا من تكلس الثقافة التقليدية ومن هيمنتها عبر المخزن والقبيلة والزاوية على المشهد الثقافي المغربي، يتناقض بوضوحٍ مع ما سطره أسفل هذه الفقرة حين قال: «في المسجد وفي الزاوية ينصتون إلى ما يغريهم ويرهبهم، دون أن يعرفوا شيئاً بالتجربة والعيان»[1] فليكن ذلك، ولنتخيل أنه لا يوجد في المسجد فقهٌ يتعلمه الناس، وهو فقهٌ يتعلق بالعبادات والمعاملات، ولنفترض أنه لا يوجد لا علم حديثٍ ولا تفسيرٍ، بكل الآفاق المعرفية والاجتماعية والنفسية التي تفتحها هذه العلوم، ولنذهب أبعد من ذلك، ولنفترض أنه لا يوجد في المسجد إلا ما يقوله العروي من مواعظ عصر الانحطاط التي تتحدث فقط عن الترغيب والترهيب، مما لا علاقة له بالتجربة والعيان، لنفترض كل ذلك ثم نتساءل: هل المسجد والزاوية اليوم لهما موقعٌ جوهري في المشهد الثقافي؟[2].

---

(١) من ديوان السياسة ص٥٩.

(٢) مقالة نقد المسألة اللغوية عند عبد الله العروي من خلال كتاب من ديوان السياسة للمقرئ أبو زيد نشرت في حلقتين بجريدة التجديد المغربية.

في السياق الإسلامي يقدم الدين بصفته الطرح المستوعب والفاحص لأزمة الفكر المعاصر، وبصفته الحل والجواب الشافي المقابل لهذه الأزمة.

إن الذي يملك أن يقدم نفسه كبديل في مواجهة العولمة والأمركة الراهنة ـ كما يقول عبد الصمد بلكبير ـ هو الدين والإسلام بصفةٍ خاصة؛ لأنه هو تركيب الأطروحة ونقيضها كما يقول «هيغل»: إذا اعتبرنا أن اليهودية كديانة أكثر دهريةٍ، والمسيحية نقيضها، باعتبارها أكثر مثاليةٍ وروحانيةٍ، فالإسلام جاء تركيباً لهما، فهو من الناحية التاريخية متأخرٌ عنها وبالتالي «مركبٌ»، لما وقع تأسيسه بشكلٍ متدرجٍ في الفترات السابقة، ولكن لديه كنصر وكتاريخ مؤهلاتٌ يمكن إذا وقع تشغيل عقولنا جميعاً من إعادة قراءة الإسلام، بحيث يسهم في الإجابة عن الأسئلة والتحديات العويصة التي تواجه البشرية على عدة مستويات.

لن نجد ثقافةً ـ يضيف ـ تجيب على جملةٍ من الأسئلة بالشكل الذي يجيب الإسلام: العلاقة بين الإنسان والمجتمع، العلاقة بين الزوج والزوجة، علاقات العمل بشتى أنواعها: الزمالة أو التشغيل، العلاقة داخل المدينة، العلاقة بالبيئة والطبيعة وبالله.. كل هذه القضايا تجد الإسلام قد قدم فيها اجتهاداتٍ جبارةً لا يعرفها كثيرٌ من الناس بل يغفلونها[1].

---

(١) الإسلاميون والعلمانيون ص٣٧.

الإسلام باعتباره صرحاً للقيم والثقافة الموجهة، لا ينظر إليه من جهة العقل الغائب عن الوعي باللحظة التاريخية، ولا ينظر إليه كذلك ممثلاً لمرجعية الأسرار والكوامن والغوامض والطقوس التي تشكل الخلفية الثقافية للعقلية العربية والإسلامية المعاصرة كما تتحدث عنه الأطروحة العلمانية في تجلياتها المختلفة، وليس الإسلام مدخلاً سياسياً ولا جنائياً قضائياً ولا مثالياً كما تتحدث عنه بعض المرجعيات الإسلامية.

إن الإسلام ـ كما يقول عبد الصمد بلكبير ـ أكبر وأعمق من قضية الحكم، في زمانٍ أصبح فيه حكم المجتمع أهم من حكم الدولة. إن الإسلام خزانٌ وكنزٌ، وهو رصيدٌ يبقى قابلاً دائماً لإعادة الاستثمار، بحيث تتجاوز حلوله القضايا المرتبطة فقط بالحكم، إلى القضايا المعاصرة بما في ذلك المعاملات الاقتصادية، وعلى رأسها معضلة الربا، التي تعتبر معضلة الاقتصاد الرأسمالي العالمي، فالإسلام قدم حلاً جذرياً لها. وقضية الخمور والمخدرات والقمار والمضاربة والاحتكار والنظافة والبيئة والأخلاق والسلوك. إن عظمة الإسلام تكمن في أنه دين الفطرة، وهذا جوهر «ما بعد الحداثة»[1].

لا بد من جرد أصل الإشكال وتحقيق مناط الخلاف، وذلك من خلال تتبع بؤرة التفاوت المرجعي، عندئذٍ، فإن الرؤية الموضوعية تحددها زاوية النظر وموقع الإقلاع الفكري والثقافي،

---

(١) المرجع ذاته ص٣٨.

وإلا فإن تواريخ النضال والانتماءات الحزبية والسياسية ليست سوى محدداتٍ جزئيةٍ تؤطر وجودياً الشخصية العلمانية المترامية الأطراف.

ومما ينبغي الإشارة إليه، أن كثيراً من العلمانيين المغاربة ـ ومنهم رواد ساهموا في إيصال موقفهم ضمن ثنايا هذا البحث ـ كانوا قد لطفوا مواقفهم من الدين، المواقف التي حددتها سابقا تصوراتهم الفلسفية وتاريخهم الحزبي أو السياسي أو الثقافي، وفي نظر هؤلاء، لا بأس أن ننصت إلى أعداء الأمس من الإسلاميين، وإن كان الخلاف الفكري لا زال قائماً، فهم على الأقل يضطلعون بشرف الدفاع عن القيم ـ كما يقول المختار العبدلاوي ـ بل إن الحوار، حوار الإسلاميين مع اليسار المغربي مدخلٌ أساسي للتحول الديمقراطي، كما يقول عبد الإلٰه المنصوري. وهكذا، فإن الحديث عن إمكانية التعايش بين الإسلاميين والعلمانيين بالرغم من الاختلاف الفكري والثقافي والسياسي أمرٌ واردٌ كما يقول محمد الطوزي.

ويتساءل أحد رموز العلمانية في المغرب، وهو عبد العالي بن عمور في سياق الطرح السياسي الأكثر دفعاً للنقاش والحوار، عن المانع الذي يحول دون اجتماع القوى الإسلامية والقريبة منها فكرياً واجتماعياً في حزبٍ أو تيارٍ ديمقراطي إسلامي كبيرٍ. وعليه، يكون من الواجب التمييز بين التوجه العلماني كتيارٍ فكري وسياسي وبين التوجه اللاديني ذي المنحى الإستئصالي.

وهنا يكون التوجه العلماني نحو اللادينية ـ كما يقول نور الدين عيوش ـ غباءاً كبيراً[(١)]، وإذا تعلق الأمر بحق المشاركة الفكرية والثقافية والسياسية وولوج ساحة التدافع وإثبات الذات فمن حق الإسلاميين كتيارٍ يفرض نفسه في الساحة أن ينطلقوا من المرجعية الدينية كما يدعو إلى ذلك الأستاذ أحمد حرزني[(٢)].

إن البحث في مفاصل المواقف العلمانية، كما الإسلامية، فيه كثيرٌ من المغامرات الفكرية التي تنتهي في الغالب بمفاجئاتٍ غير محسوبةٍ، باعتبار أن مجمل رواد التيارين الذين ركبوا حصان التدافع السياسي أو الثقافي قد غيرت ـ أو بالأحرى بلورت ـ الأيام مواقفهم وآراءهم، وبدت مع توالي السنين وتعاقب المفاجآت السياسية التي فجرها ربيع الشعوب العربية المتجدد، ثم بروز مواقعٍ جديدةٍ للمقاومة والممانعة الثقافية والسياسية في جسد الأمة. هذا النضج الفكري والسياسي الذي جسدت ملامحه العناوين السابقة، والتي بقدر ما عبرت عن الاختلاف الفكري الإسلامي العلماني، فإنها حددت أرضيةً مستقبليةً صلبةً للحوار والتلاقح الثقافي والسياسي.

لقد أدرك الأستاذ عبد الصمد بلكبير في حديثه السابق أن إثارة موضوع الحركات الإسلامية، ومناقشة الحق الإسلامي أو الحق الديني في الاختلاف السياسي والتدافع الاجتماعي

---

(١) انظر: كتاب الإسلاميون والعلمانيون في المغرب والتعايش الممكن، الصفحات متتابعة بحسب الاستدلال: ١٠٦ ـ ١٣٣ ـ ١٤٩ ـ ١٥٥ ـ ٥٨.

(٢) المرجع السابق ص٣٠.

والثقافي، أمرٌ يتجاوز مسألة الاعتراف بالإسلام كمكونٍ مرجعي يؤطر حركة المجتمع المدني باتجاه الديمقراطية والحداثة، يتجاوزها ببساطة؛ لأنها ليست قضية اعتراف أو عدم اعتراف، فالمسألة تتعلق بالبعد الديني الشامل، وهو بعدٌ معرفي ثقافي يتجاوز سقف الحركات الإسلامية نفسها في بعدها السياسي والنضالي؛ لأنها مرتبطةٌ ببساطةٍ بكيان الإسلام كدينٍ، الدين الذي يجمع المغاربة كلهم على اختلاف توجهاتهم وانتماءاتهم..

وبالتالي فالإسلام ـ كما يقول بلكبير ـ أكبر وأعمق من قضية السياسة والحكم وصناديق الاقتراع، في زمانٍ أصبح فيه حكم المجتمع المدني وتسييره وتأطيره أهم من حكم الدولة. ويبدو أن الحركات الإسلامية كانت ترى في السياق الاجتماعي والثقافي والتربوي رقماً مبدئياً وجوهرياً في عملية الانفتاح على تأسيس المشروع الإسلامي العام، أو على الأقل، كما يطرح ذلك في سياق النقاش الداخلي للبيت الإسلامي، والذي يظهر أحيانا انقساماً مبدئياً في آراء القوى الإسلامي حول ضرورة أو أولوية العملية السياسية، ولعل في مراجعات الدكتور فريد الأنصاري، من داخل الجسم الحركي نموذجٌ واضحٌ لحيوية النقاش داخل هذا التيار[١].

من غير شك يكون الانفتاح على النقاش الثقافي والمعرفي داخل أدبيات الخلاف الإسلامي العلماني مثمراً وجاداً كلما كان

---

(١) انظر كتاب: «الأخطاء السبعة»، وكذا مفهوم «العالمية» للدكتور فريد الأنصاري.

الحراك الاجتماعي والتدافع الثقافي والسياسي حاضراً في هذا السياق، فالمراس الواقعي عادةً ما يلطف من تهويلات الأطر المرجعية ويدفعها نحو الخضوع الاضطراري لسقف الواقع الإنساني، عندما يخفف من شدة الاندفاع والحماس العاطفي ويشذب العناصر الطوبائية داخل كلا الموقفين.

فالإسلام في نظر أحمد رزني وعبد الصمد بلكبير مثلاً هو خزانٌ كبيرٌ وكنزٌ ورصيدٌ يبقى دائماً صالحاً لإعادة الاستثمار، بحيث تتجاوز الحلول التي يقدمها للإنسانية حدود الأبعاد السياسية والثقافية، فخطة المرجعية الدينية تكمن في أنه دين الإنسان في كونيته، وهو دين الفطرة، وفي تصور بلكبير تكون فطرية الإسلامية هي جوهر «ما بعد الحداثة».

وفي إطار رصد معالم الخلاف الإسلامي العلماني في باب الإسلام والسياسية، يمكن أن نتفهم بعض مشاعر التوجس والريبة والمواقف التحفظية وبخاصة داخل التيار العلماني بوجهيه المعتدل والمتطرف (اللاديني)، باعتبار أن الإنكار الابتدائي الناجم عن الجهل المطبق بالخصم السياسي والثقافي وأدبياته في الحراك الاجتماعي وتدبير الخلاف، هو حقٌ من حقوق الاختلاف السياسي والثقافي، إذا أضفنا إلى ذلك أن الإقلاع السياسي المفاجئ للحركة الإسلامية أشعر الخصم العلماني ببعض المزاحمة والتنافسية الشديدة التي لم يألفها طيلة عقودٍ خلت، كما أن متابعته عن كثبٍ لحركة الإسلام السياسي وقدرتها على الاستقطاب الشعبي وإتقانها للغة الفطرة والعاطفة؛ اللغة التي استعجمت في قاموسه العلماني.

كل ذلك أشعره بقوة الدفع الحركي اجتماعياً وسياسياً بل وثقافياً أيضاً، إذا اعتبرنا البروز الملحوظ لبعض الأقلام الإسلامية الشابة التي بدأت تضع بصماتها واضحةً فوق جبهة الصراع والتدافع الثقافي.

مهما تحدثنا عن إمكانية التوافق السياسي في ظل اختلافٍ ثقافي، ومهما كان البعد المغربي والوطني حاضناً لمشروع الالتقاء والحوار والتقارب، يبقى البعد الثقافي والتاريخي معضلةً بنيويةً تؤسس لمبدأ الافتراق والتنابذ والصراع.

لقد ظلت الأمة الإسلامية على مدى ثلاثة عشر قرناً لا تعرف مرجعيةً أخرى لها غير مرجعية الشريعة، كما ظلت حياتها القانونية والاجتماعية والاقتصادية محكومةً بأحكام الشريعة ومقتضياتها، ولا يطعن في ذلك ما كانت تعرفه تلك التطبيقات من انحرافاتٍ أو أشكالٍ ومظاهر متعددةٍ من الجور والتعسف كان يلبس لبوس الشريعة، فإن تلك ـ كما يقول محمد يتيم ـ ظاهرةٌ تاريخيةٌ وبشريةٌ لازمت كل التشريعات والقوانين، وعكرت في الواقع التطبيقي صفو كل المثل الدينية والأخلاقية والقيم الإنسانية النبيلة مثل الحرية والمساواة والعدالة والديمقراطية.

غير أنه مع ذلك، لم يعرف في تاريخ المسلمين عن حاكمٍ مسلم أنه جاهر، أنه ضد الشريعة الإسلامية، أو أنه يمتنع عن تطبيقها أو يعارض بقاءها حاكمةً للناس[1].

---

(١) محمد يتيم: أطروحات حول الدين والسياسة، نوافذ: أكتوبر ١٩٩٩م، ص٨٨.

يقرر التناول الإسلامي مرجعيته التاريخية بوضوح، وذلك بعد أن حدد سلفاً النصوص والنقول المؤطرة. إنَّ تطبيق الشريعة ـ كما يقول يتيم ـ لم يكن شأناً خاصاً بالسلطان، بل كان أمراً يهم الأمة جميعا، فقد ظلت الأمة حريصةً على الشريعة تطبقها وتقوم عليها؛ لأن السلطة آنذاك لم تكن تمسك بدواليب المجتمع وتتحكم في شؤونه الكبيرة والصغيرة، من الجيش إلى الإدارة إلى المدرسة إلى أماكن العبادة، إذ لم يكن لدى الدولة إلا قصر الحكم وما حوله، وإلا قادة جيوش الفتح خارج ديار الإسلام، أما تعليمنا فكان حراً، وأما اقتصادنا فكان حراً، وأما فقهنا فكان حراً، حتى عندما دعي أبو حنيفة ﷺ إلى ولاية من ولايات القضاء رفض وقال لابنه: يا مسكين لو سألني هذا الظالم ـ يريد الخليفة ـ أن أعد له أبواب مسجد الكوفة (كانت ١٧ بابا) ما عددتها! تريدني يا بني أن أعين ظالماً على عمله[١].

إن الحرية المجتمعية التي يتحدث عنها الطرف الإسلامي هنا بشقيها المدني والسياسي، تضع الإدارة الحقيقية للمجتمع في سياق حركية المجتمع العلمية والأخلاقية والاقتصادية فقط دون تدخل السلطة السياسية الحاكمة، وهو ما يعني: أن النقاش الإسلامي لسؤال السياسة والدين يكون بهذا قد تجاوز مفهوم «الدولة» نفسه كما يتحدث عنه روسو وألتوسير، إلى مفهوم أرحب وأوسع وأشمل وهو مفهوم «الأمة»، وبالتالي تكون المقاربة

---

(١) المرجع السابق ص٨٨ ـ ٨٩، وانظر: نحو مسيرة للعمل الإسلامي: صلاح الصاوي ص٨٣.

الإسلامية في طرحها الثقافي والسياسي مخالفةً للمرجعية العلمانية في سياق خصوصية الدولة كإطارٍ سياسي ناظمٍ، مستوعبةً لهذه المرجعية في سياق عموم مفهوم الأمة وشموليته.

وعليه، يكون التناول الإسلامي مقحماً لقضايا الدين والأخلاق في السياسة بدون أن يبدي امتعاضاً ولا حرجاً في ذلك؛ لأنه في النهاية يناقش موقفه في إطار مفهوم الأمة، ويكون التناول العلماني بهذا رافضاً لوجود الدين في السياسة لأنه في النهاية يطرح رأيه في إطار مفهوم «الدولة».

الدولة في السياق العلماني ليست مشروعاً سياسياً فقط يفصح عن ذاته في جملة تدابير وإجراءاتٍ قانونيةٍ ودستوريةٍ تؤطر المجتمع المدني وتحافظ على سيرورته الأمنية والاقتصادية وعلاقاته الاجتماعية. الدولة بالمفهوم العلماني أكبر من ذلك، فهي مشروعٌ فلسفيٌ جاء لكي يمكن لميلاد كيانٍ ثقافي وسياسي مستقلٍ عن هيمنة الدين/الكنيسة وسيطرتها على الحياة الخاصة للإنسان.

الدولة تحمل مشروعاً ثقافياً أكثر مما هو إجراءٌ إداري. هذا المشروع يعبر عن ذاته في سياق مفاهيم الحرية والديمقراطية والحداثة.. وهنا يكون المفهوم الذي عناه عبد الله العروي وهو يفسر رسالة الدولة وماهيتها، مفارقاً لمفهوم الدولة عند الإسلاميين، والذي تختزله كلمة: «حراسة الدين وسياسة الدنيا».

إنه المفهوم الذي أعلن عنه العروي خلال ندوةٍ خصصت

لمناقشة كتاب «النقد الذاتي» للأستاذ علال الفاسي، حيث قال: «لست مقتنعاً بأن وجود الأمة المغربية مرتبط بالإقرار بأن الدولة تخدم هدفاً أعلى. إذا قلنا: أن الدولة في خدمة الله، فهذا يعني: أنه ليس من حقنا مطالبتها بشيءٍ، فهي مسؤولةٌ أمام الخالق لا أمام المغاربة. الدولة يجب أن تكون في خدمة المغاربة فقط.. أما الحركة الإسلامية/السلفية عندما ركزت على فكرة الرجوع إلى السلف، ركزت في نفس الوقت على نمطٍ واحدٍ؛ أي: أن هناك حقيقةٌ تنزل من السماء على بعض الأفراد.

ورغم مجهودات الحركة الإسلامية السلفية ـ يضيف العروي ـ لم يتحرر المجتمع الإسلامي من هذا النمط الفكري، وبقي نمط الوحي مسيطراً على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية. لا أحد يناقش هل هذا النمط أحسن من غيره، نقول فقط: هل الوحي هو أساس التخلف أم لا؟

لكننا قد اقتنعنا أننا اذا أردنا التقدم، فلا بد من إقصاء هذا النمط من التفكير، لكي لا يقول لنا أحدٌ: أنا أدرى بمصالحكم»[1].

إن الدولة التي يتحدث عنها العروي ـ والتي تعلن مسؤوليتها فقط أمام المغاربة ـ تتحدد في سياقها القطري الذي تؤطره فلسفة الصراع والمواجهة المصيرية بين رجال الدين أو الإكليروس المدعوم بقوة الإقطاع وتحالف القوى المتنفذة باسم الدين، وبين

(١) العلم الأسبوعي، ع١٠٠ ـ فبراير ١٩٧١م، الرباط.

قوة المجتمع المدني الأعزل، ومن كان يمثله من علماء وفلاسفة ومصلحين ونخبة مثقفة.

إن «دولة العروي» التي تحركها نزعة إقصاء الغيب والنخبة المتحدثة باسم الرب، يرى من مسؤولياتها المصيرية ضرورة إقصاء الوحي باعتباره تجسيداً لسيطرة نمطٍ معين على المجتمع، باسم سلطة عليا فوق الجميع.

إن العروي الذي كان يفضي بآرائه حول الدين والدولة في مجلس أغلب رواده من طلبته ومريدي فكره، كان في الواقع يناقش المرحوم علال الفاسي في كتابه حول المراجعات الفكرية والثقافية داخل النخبة المغربية المثقفة بأدواتٍ ووسائل تحمل طابع السوسيولوجيا الفرنسية المؤطرة بفلسفة «العقد الاجتماعي لروسو»، والمادية الجدلية كما بشر بها هيغل وماركس وانجلز والماركسية الفرنسية البنيوية مع لويس ألتوسير.

والسؤال هنا يكمن في حقيقة السياق الثقافي والمعرفي والتاريخي الذي وظفه العروي في مناقشة آراء علال الفاسي؟ عن أي دولةٍ كان يتحدث؟ وعن أي ميتافيزيقا؟ وعن أي وحي؟

قد نتفهم جزءاً من هذا التشنج الفكري في مداخلة العروي وانفعاله الشديد في مناقشة آراء الأستاذ علال الفاسي، في إطار من الاختلاف الثقافي والفلسفي المبدئي، فالأستاذ الفاسي كان واضحاً في إثبات وجهة نظره ونظر الجبهة الإسلامية الممثلة في علماء المغرب بعد الاستقلال، في كون الدعوة اللائكية فكرةٌ

غريبةٌ عن الإسلام وإجماع علمائه ومفكريه وزعمائه الوطنيين.

فقضية الدين ـ كما يقول ـ هي مسألة المسائل بالنسبة للعالم، أو هي لا شيء بالنسبة له؛ أي: إما أن تكون هي الفكرة المالكة بكل الشؤون، وإما ألا تكون بالمرة، ومن خطل الرأي محاولة أخذ الدين كشيءٍ خاص بجانب من جوانب الحياة دون غيرها، وليس هناك أمرٌ يماثل الطبيعة في شمولها وسريانها مثل الدين ـ ويضيف ـ وإنه لمن خطل الرأي الاعتقاد في أن الدين خاص ببعض الصلوات أو بعض أنواع السلوك الشخصي، فالرسل لم يبعثوا حسب تعبير جورج برنانو لمجرد منع الناس من مغازلة الحسان ومعاقرة الدنان، ولكنهم بعثوا لما هو أعظم منه، وهو تبليغ الهداية التي تفتح للإنسانية طريق العمل الصالح للدنيا والآخرة[1].

ويعتبر علال الفاسي أن المنشأ التاريخي للفكرة القائلة بفصل الدين عن الدولة يجد أصله في رد فعل بعض الرهبان الألمان لمقاومة الاضطهاد الحكومي للمسيحية في ألمانيا، وهو ما يعني أن الفكرة القائلة: يجب أن يبقى ما لله وما لقيصر لقيصر، لم تكن في الواقع ثورةً على المسيحية، بل كانت هي المسيحية عينها[2].

ويفسر علال الفاسي هذه الحقيقة التاريخية بكون

---

(١) علال الفاسي: في النقد الذاتي ص١١٤.

(٢) المصدر السابق ص١١٤.

المسيح ﷺ نفسه لم يتقبل المسيحية أولاً إلا للتحرر من تدخل القياصرة الرومانيين الذين لم يكونوا تمسحوا بعد، وأن قبوله لها كان تدرجاً في الاستيلاء على السلطة، ليصبح لمثله الحق من بعد في تتويج من يشاء من القياصرة[1].

ويشير علال الفاسي إلى أن الإسلام عبر التاريخ لم يضطر قط إلى تكوين مثل هذه النظرية؛ لأن السلطة الكنسية غير موجودةٍ في الإسلام بالمرة، والسلطة في كل الأمور إنما هي للشعب، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، ولو أن الإسلام اضطهد في تاريخه، كما اضطهدت المسيحية، لاحتاج أبناؤه إلى انتحال مثل هذه النظرية الغربية عندهم، ولكنهم لم يفهموا الإسلام إلا وأنه الحكم على غيره والمسيطر على الحكام، وحتى الطغاة منهم يحاولون العمل باسمه والمحافظة على شكله[2].

ثانياً: الحركة الإسلامية والشعبوية:

توصف الحركات الإسلامية السياسية ـ في مجملها ـ في التناول العلماني بأنها حركاتٌ شعبويةٌ غير قادرةٍ على إنتاج خطابٍ سياسي علمي بإمكانه أن يؤطر المجتمع المغربي في سياقٍ مدني حداثي. فأطروحة خطاب «الإسلام السياسي» لا تتجاوز في مجملها دغدغة مشاعر الجماهير وتحريك عواطفهم الدينية وتوظيف ميولهم الفطرية لخدمة أجنداتٍ سياسويةٍ خاصة. وهكذا تستثمر الحركات

---

(١) علال الفاسي ص١١٨.

(٢) المصدر السابق ص١١٨.

الإسلامي ـ بحسب التوصيف العلماني ـ واقع الفقر والتهميش والبؤس الاجتماعي والاقتصادي الذي ترزح تحت وطأته فئاتٌ عريضةٌ من المجتمع المغربي، حيث تبث خطابها العاطفي باتجاهها، بقصد تحريك مواجيعها المرفوقة بيوميات البؤس المتجددة، وكذا تأليبها سياسياً على النظام الحاكم والنخب العلمانية المتحالفة معه.

وبحسب الطرح العلماني، فحركات الإسلام السياسي حركات طفيلية عرضية، نمت في سياق التصدعات السياسية التي عصفت بالبلاد العربية، والنكبات التي توالت عليها، حيث أصبح من لازماتها المعتادة أن يتضخم جسمها في الساحة السياسية والاجتماعية كلما تأججت الصراعات المجتمعية المحلية [النظام/ المعارضة]، أو كلما حلت بالأمة العربية أو الإسلامية نكبةٌ من النكبات [هزيمة ١٩٦٧م].

يشير التناول العلماني لمسألة الإسلام الحركي في المغرب على أنها ظاهرةٌ وظيفيةٌ مؤقتةٌ لا غير. ففي مطلع السبعينيات عندما ظهرت الجماعات الإسلامية بصورةٍ مهيكلةٍ لأول مرةٍ في المغرب، لم يتركز الاهتمام على هذه الجماعات في ذاتها كما يشير إلى ذلك المختار بنعبدلاوي، فقد كانت هامشية التأثير في أوساط الفئات الحساسة بوجهٍ خاص. لذلك تم التعامل معها بصورةٍ وظيفيةٍ، بتشجيعها على مواجهة اليسار، وتشتيت التعاطف الواسع الذي كانت تتمتع به أطروحاته، وبصورةٍ خاصة بين الشرائح الحيوية من المجتمع[١].

---

(١) الأصولية المغربية: المختار بنعبدلاوي، نوافذ: ١٩٩٩م أكتوبر، ص٤٠.

إن القيمة المضافة التي قدمتها هذه الجماعات ـ يضيف بنعبدلاوي ـ تكمن في أنها قادرةٌ على لعب دور اليمين المحافظ الذي يتمتع بعمقٍ شعبي حقيقي، وملء فراغٍ سياسي حيوي بالنسبة للتوازنات الداخلية للحكم، وهذا التلاقي بين حاجيات الحكم وتطلعات الأصولية المغربية إلى مشاركةٍ أكثر فعاليةٍ في الحياة السياسية، جاء في ظرفيةٍ نموذجية لكليهما، لقد تزامن مع المد العارم الذي عرفته الأصولوية العربية، والذي ترتب عن هزيمة ١٩٦٧م، وعلى الإحباط الذي اعترى الشعور القومي العربي، والذي أسهمت في تصريفه في هذا الاتجاه انعكاسات الطفرة النفطية التي جعلت بلدان الخليج العربي تأخذ زمام المبادرة الثقافية، عبر الإشراف على كم هائلٍ من الوسائط الإعلامية التي كرست ثقافةً تقليديةً محافظةً. وبالطبع كان لنجاح الثورة الإيرانية وللانتصارات التي حققها المجاهدون الأفغان دورٌ أساسي في استكمال عناصر هذا المشهد، بالتقابل مع العجز العربي الذي تأكد مرةً أخرى بعد توقيع اتفاقيات سلام غير متوازنةٍ مع إسرائيل[1].

عوامل السياسة والمتغيرات الدولية والمحلية والإحباطات القومية والنكبات العسكرية وسقوط الإيديولوجيات... كل ذلك كان من راء صعود نجم الحركة الإسلامية على ساحة الصراع السياسي والحراك الاجتماعي.

---

(١) المرجع السابق ص٤٠ ـ ٤١.

في مقابل وجهة النظر العلمانية هاته، لا يبدي الطرف الإسلامي امتعاضه من هذا الطرح؛ لأن هذا الأخير لا يجد حرجاً في اعتبار التحولات الخارجية والداخلية من حوله محفزاتٍ أساسية ساهمت في ميلاد ذراعه السياسي والاجتماعي في المجتمع المغربي. فسؤال الدوافع والشروط لا يكتسي أهميةً قصوى بالمقارنة بالانتصارات والرهانات الكبرى المرتبطة بالمشروع الإصلاحي الذي تحمله الحركات الإسلامية.

الحركة الإسلامية كما يراها الاتجاه الإسلامي قد تكون تخلقت في رحم الأحداث القليلة الماضية، لكنها في الواقع أصيلةٌ أصالة الشعب المغربي الممتد في أفق التاريخ والحضارة الإسلاميين.

غير أن إشكالية الانتماء الجغرافي والتاريخي، قد لا تغطي عنها قيمة الانتماء الثقافي والتنظيمي والفكري إلى أدبيات الحركات المشرقية. إن ما يميز الأصولوية المغربية ـ كما يقول بنعبدلاوي ـ هو أنها نشأت وتطورت في هذا المناخ العام، لكنها ظلت إلى زمنٍ غير بعيدٍ تبلور تصوراتها وأطروحاتها النظرية خارج الدينامية المجتمعية والثقافية المغربية، متأثرةً إلى حدودٍ بعيدةٍ بأدبيات منظري حركة الإخوان المسلمين في المشرق العربي. هكذا، حتى نهاية السبعينيات وبداية الثمانينات، لم تكن هذه الجماعات تتوفر على قنواتٍ مجتمعيةٍ وسياسيةٍ للتأطير الاجتماعي والسياسي، بل ظلت تقتصر على حلقاتٍ فكريةٍ وسياسيةٍ تعبر عن

نفسها بصيغة نظرياتٍ عامة، لا تهدف إلى أكثر من تسجيل موقف[1].

وكان طبيعياً بالنسبة لحركةٍ ولدت في ظروفٍ قيصريةٍ محكومةٍ بالنسبية وعدم الأصالة الاجتماعية البنيوية، أن تتجه بدايةً لإعلان موقفها العدائي والاحترازي من كل ما يناقض الطرح الإسلامي الظاهر. فكان بدء تشكل وعيها بذاتها، يكاد ينحصر في العداء لليسار والعلمانية، وكل ما يمت للمعسكر الشرقي السابق بصلةٍ. وكان لديها خلطٌ وتداخلٌ غريبٌ بين هذه التيارات الإيديولوجية التي كانت تتوزع العالم في حينه، ولم تكن الماركسية والعلمانية والصهيونية بالنسبة إليها إلا تجلياتٍ متعددةٍ لمضمونٍ واحد[2].

من غير شك، فالحركات الإسلامية ذات نشأةٍ خاصةٍ تماماً مثل خصوصية المجتمع الذي تنتمي إليه، وخصوصية موقعها في بؤرة التدافع والإصلاح، وإشكالية المقارنة اللاشعورية التي خامرت ذهن المختار بنعبدلاوي، وهو يستصحب الثورة السندينية في أمريكا اللاتينية وقياداتها اليسارية العسكرية والثقافية البارزة من أمثال «شي غيفارا» «وبابلونيرودا» و«فيكتور خارا»... لربما تكون هي من يدفع بالنقاش الثقافي في غير مساقه.

وبالتالي، تضعنا أمام خطابٍ يقاضي الحركات الإسلامية

---

(١) الأصولية المغربية ص٤١.

(٢) المرجع السابق ص٤١.

في أسباب ميلادها ويحاكمها في دواعي تخلقها ووجودها. والمحاكمة المدفوعة إيديولوجيا بخطاب السياسة تبعد النظر المعرفي عن سياقه الموضوعي، وبالتالي يصبح المد الإسلامي ـ في السياق العلماني ـ جزءاً من مخططٍ مخزني يوظف أرقام المعادلة الاجتماعية والسياسية بنجاحٍ تام، ويعيد ترتيبها بالشكل الذي يخدم مصلحته في الاستمرارية على رأس السلطة. وهكذا، تصبح الحركة الإسلامية ـ هنا ـ حصان طروادة الذي يعزز به النظام السياسي مشروعيته السياسية، ويعيد تصريف علاقة أحزاب اليسار والتقدميين والديمقراطيين بالشارع المغربي بشكلٍ يفقدها نوعاً من مصداقيتها التاريخية.

لا ينظر العلمانيون إلى حركات الإسلام السياسي والحركات الإسلامية بشكلٍ عام إلا من هذه الزاوية: إن انبعاثها وتشكلها وميلادها كانت ميلاداً غير شرعي. ميلادٌ ساهمت فيه أيادٍ داخلية وخارجية، كان الهدف الأساسي لإيجادها هو إيقاف هيمنة اليسار في المجالات الاجتماعية والسياسية والثقافية[1].

قد لا يختلف اثنان في كون الحركة الإسلامية في المغرب ساهمت في بروزها وظهورها على الساحة الاجتماعية والثقافية والسياسية جملةٌ من العوامل والشروط المحلية والعالمية. فهي بهذا المعنى، لم توجد من عدمٍ أو فراغٍ ـ وإلا طرحت في شأنها أسئلة المشروعية الواقعية والموضوعية، وتلك أسئلة لا تنتهي ـ بل

(١) الأصولوية المغربية ص٥١.

نشأت في رحم الحراك والتدافع والصراع الثقافي، شأنها في ذلك شأن سائر القوى التقدمية والليبرالية المنتشرة في الساحة. هل يكون عيباً في حق الحركة الإسلامية أن تولد في خضم الصراع الفكري والعقائدي والإيديولوجي، ولا يكون كذلك في حق قوى اليسار مثلاً؟

أيكون جائزاً حلالاً في حق التيار العلماني أن يستمد من أصوله الغربية والماركسية والليبرالية، بل وأن يكون امتداداً لها ومعبراً عن صوتها في المجتمع المحلي، ويكون ذلك حراماً في حق القوى الإسلامية، إذا عبرت عن قرابتها أو استمدادها أو وحدتها الفكرية مع غيرها من الحركات الإسلامية في البلاد العربية والإسلامية، بل وحركات التحرر في العالم؟

ربما جاز الحديث عن أوجه التشابه في المعطيات الأدبية والسياسية والتنظيمية بين التيار الإسلامي في المغرب وبين أمثاله في المشرق، ومرد ذلك ـ كما يقول عبد الإلٰه بلقزيز ـ إلى وحدة البنية الفكرية التي تحكم الوعي السياسي الإسلامي المعاصر وعلاقة التناص بين أدبياتها، ودروس الخبرة التنظيمية المشتركة والمستفادة من تجارب حركاتٍ سياسيةٍ عربيةٍ أخرى سابقة أو مجايلة، ناهيك عن تشابه الأوضاع السياسية العربية العامة التي أنجبتها هنا وهناك، ويقطع هذا التشابه بوجود وحدةٍ عضويةٍ تؤسس خطاب التيار الإسلامي في المشرق والمغرب، لكنه ليس مبرراً لأي اعتقادٍ بوجود صلاتٍ سياسيةٍ تنظيميةٍ بينها، على مثال تلك التي قامت بين حركات سياسية عربية قومية (حزب البعث،

حركة القوميين العرب) بل حتى على مثال تلك التي نشأت في رحم تجربة الإخوان المسلمين، إذ ظلت الحركة الإسلامية في المغرب تحتفظ باستقلاليتها السياسية والتنظيمية على الرغم من تأثرها الفكري بأدبيات مثيلتها في المشرق وخاصةً حركة الإخوان المسلمين في مصر[١].

إن النظرة الموضوعية تستدعي التوقف عند هذين التوجهين في الخطاب العلماني لتوفير شروط المقاربة الصحيحة، ذلك أن السياسي يقتضي التعامل مع الظاهرة بمعطياتها وتفاعلاتها داخل المحيط الاجتماعي والسياسي بغض النظر عن كيفية هذا التعامل، فقد تحكمه النظرة الاحتوائية التي تقصد إدماج الحركات الإسلامية بتوجهاتها وفعلها الثقافي والسياسي ضمن الخطوط العامة لنمط التفكير السياسي السائد، وقد تحكمه النظرة المتوازنة التي تعترف بقدرة الحركة الإسلامية على التأطير والتغيير، وبالتالي تؤمن شروط عملها وفق المصلحة العليا للبلاد وضمن موازين القوي السائدة إقليمياً ودولياً.

وهو ما يعني ـ حسب بلال التليدي ـ: الاعتراف بالاتجاه الإسلامي الحركي كواقعٍ ثقافي أفرزه التحول التاريخي المجتمعي، ودعت إليه الضرورة الحضارية. وتجاوز هذا الواقع التاريخي بدعوى رجعيته ولا كونيته أو ظلاميته، لا يعني سوى الطعن في تاريخية هذه الظاهرة وحتميتها الواقعية، وبالتالي، فإن

---

(١) رسالة التقريب بين المذاهب، السبت ٢٨ فبراير ٢٠٠٤م: عدد ٢٧.

الاعتراف بهذه الحركة كواقع ثقافي، معناه: الإيمان بالمجتمع والإيمان بحرية الفكر وقدرة فعالية المجتمع على التغيير، ومعناه أيضا الإيمان بقدرة الحوار والديمقراطية على إعادة النظر في كثير من التصورات التي تحكم نخبنا الفكرية، والاعتراف بهذه الحركة يسهم أيضاً في رفع كثيرٍ من الغموض الفكري الذي يحوم حول خطابها الفكري والسياسي، ويسمح بطرح موضوعاتٍ للنقاش بدافع التواصل وتمحيص النظر في المسلمات والشواهد والاستدلالات لاكتشاف الظاهرة من الداخل. والاعتراف بالحركات الإسلامية كواقعٍ سياسي واجتماعي، معناه: إزالة كل العقبات الفكرية والسياسية والقانونية التي تجرم العمل السياسي، أو تحاول أن تخلق ثنائية التنافي بين الدين والسياسة، لقطع ارتباط الحركة بالبعد العقدي والمرجعية الإسلامية.

إن الرغبة في منع الحركة الإسلامية من تأسيس خطابها السياسي من داخل المرجعية الإسلامية، معناه: الخوف من حدوث فرزٍ ثقافي ومعرفي داخل المشهد الثقافي السياسي، بما يعنيه هذا الفرز من دفع الأطراف إلى تجلية موقفها من النص الديني الشرعي وطبيعة تعاملها معه، والخوف من قدرة المرجعية الإسلامية على تحريك الشرائح الاجتماعية في اتجاه تغيير الأدوار وخريطة الفعل السياسي. ويرى نفس الباحث ـ أقصد بلال التليدي ـ أنه لا مبرر للخوف من حضور الحركة الإسلامية كمكونٍ اجتماعي وسياسي حركي، ما دام الكل يؤمن بحرية المعتقد ويؤمن بقداسته. فإذا كان الطرف العلماني يعتقد منظومة الفكر

الإنساني، ويسوغ قداسته بدليل العالمية والكونية التاريخية، ويؤسس من داخل مرجعية حقوق الإنسان خطابه الثقافي والسياسي، فلا مانع منطقاً من أن تؤسس الحركة الإسلامية خطابها السياسي من مرجعية لها قداستها بحكم استمداد عناصرها من الهدي الإلٰهي، وأيضاً لها حضورها التاريخي، بحكم أنها كانت إلى عهدٍ قريبٍ تشكل مركز استقطاب للفكر الإنساني.

لا ضير من كل التهم الموجهة للحركة الإسلامية ـ ما دامت جزءاً من الواقع الثقافي والاجتماعي والتاريخي المؤطر ـ لا ضير من ذلك كله، ولو كانت التهمة هنا مرتبطة بسوأة الارتداد التاريخي والنكوص خطوات إلى الوراء، إلى التراث والدين والسلف.

فما دام المجتمع يؤمن بفعالية هذه المرجعية وقدرتها على الفعل الحضاري، إذ أن عناصر الحضارة لا تتشكل بكونية الفكر، وإنما بفاعلية المجتمع ومدى تجاوبه ومعانقته لهذا الفكر، وإذ ذاك فساحة التنافس الفكري والتدافع السياسي إنما تأخذ صورتها في قدرة هذا التيار أو ذاك على تنمية فعالية المجتمع من داخل المرجعية الفكرية التي يؤمن بها، سواء كانت كونيةً أو انطلقت من مرجعيةٍ إسلاميةٍ، ولا معنى من منع الحركة الإسلامية من تأسيس خطابها الفكري والسياسي من المرجعية الإسلامية لاعتبار عدم قدرة هذا التيار أو ذاك على خلق فاعليةٍ اجتماعيةٍ من توجه كوني[١].

---

(١) بلال التليدي: حوار مع العلمانيين في المغرب ص٦، ٩، ١٠.

يقدم التيار الإسلامي نفسه في موقع التدافع الاجتماعي والثقافي والسياسي كحقيقةٍ مؤثرةٍ لا يمكن تجاوزها أو المزايدة عليها. والتأثير هنا يعني: قدرته على استيعاب الشارع المغربي واستمالة الشرائح العريضة من فئات الشعب، واكتساح صناديق الاقتراع. ربما لا زال الخطاب العلماني يكرر إصداره لخطاب النكوص والرجعية والظلامية، في سياق مراقبته للمد الإسلامي السياسي والاجتماعي المتزايد، وربما لا يزال يؤمن من جهة تقدميته وتاريخيته أن الحركات الإسلامية حركاتٌ عاطفيةٌ تبتز الجماهير الأمية في مشاعرها الدينية، ثم توظفها في إطار مخططاتها وإيديولوجيتها السياسية.

لا يتردد الخطاب الإسلامي في دفع هذه التهمة، لكن بعدم نفيها بشكلٍ كاملٍ. فالخطاب العاطفي جزء معتبر في وسائل الحشد والتعبئة إلى جانب خطابات البناء والتوجيه والإرشاد والتكوين، وهو ما يؤهلها حقاً أن تلعب دوراً مهماً في المشهد الثقافي والسياسي.

إن قدرة الحركات الإسلامية على تحريك فعاليات المجتمع وتنميتها، لا يعجزه الاضطهاد الأمني ولا الإقصائي، بل يزيدها قوةً وتحدياً. وقد لا يكون التجاذب بين تيار إثبات الذات وتيار المنع خادماً لمصلحة البلاد، إذ قد يصير الجو المحموم حلاً لمزيد من الابتزاز الخارجي في اتجاه دفع النظام السياسي لمزيد من كبت فعالية المجتمع وكبت الحريات، وذلك يقود إلى تهديد مبررات استقراره وعناصر شرعيته.

ويعتبر بلال التليدي أن الجميع ينبغي أن يتفق على الاعتراف بالمقدرات الثقافية والاجتماعية التي تميز بنية التنظيمات الإسلامية الحركية. فتيار سياسي اجتماعي ببنيته التنظيمية وخطابه الفكري والسياسي وحضوره الجماهيري، ينبغي أن يكون عاملاً من عوامل استقرار البلاد مؤمناً بمصالحها راعياً لها، وعارفاً بسياق الحراك السياسي، وبالتالي ملغياً لمصالحه الذاتية إذا تعارضت مع مصالح العباد[١].

إن إشارات كسب الثقة كهاته تتناغم من غير شكٍ والتوجه العام للنظام السياسي، وقد تم التقاطها بنجاحٍ، وأعطت في السنين القليلة فاعليتها على الساحة القانونية الدستورية والسياسية، لكن هل ثمة إجماعٌ حقيقي حول هذا الحياد السياسي والموضوعاتي في التعاطي مع الفاعلين الحركيين والسياسيين، من غير تمييزٍ بين فصائلهم وانتمائهم؟

هل ثمة اتفاقٌ ضمني ومبدئي حول اعتبار التنافس على الساحة الفكرية والاجتماعية والسياسية إنما هو تقويةٌ للمجتمع والاقتصاد والسياسة نفسها في وجه التحديات الخارجية، وهو بالتأكيد تجديدٌ لعناصر النظام السياسي ودعم لاستقرار البلاد؟

إن هذه القناعة لها مقتيضاتٌ نظريةٌ ميدانيةٌ أقلها من حيث المبدأ، عدم لمز أي تيارٍ واتهامه بتهديد استقرار البلاد أو خدمته لمصالح أجنبيةٍ إلا بالقضاء النزيه المستقل، وإعطاء الحرية لكل

---

(١) الحوار الإسلامي العلماني بالمغرب.

التيارات لإشاعة فكرها، والمضي في سلوكها السياسي بعيداً عن منطلق الأمن والإقصاء، ثم إشاعة الحرية الفكرية وزرع الطمأنينة بين صفوف الشعب.

إن هذه المعطيات الأساسية قد تمثل الحد الأدنى في التعامل بين مكونات الفعل السياسي وهو الضامن لوحدة البلاد، والمحقق لمصالحها العليا والكفيل بتطوير المشهد الثقافي الهجين، والممارسة السياسية الهشة.

وإذا حصل هذا الاقتناع، فلا بأس أن تناقش القضايا الشائكة بأسلوب الحوار الذي سيعتمد بقصد تقريب النخبة العلمانية من الخطاب الإسلامي.

ثالثاً: طوبائية الشعارات وطوبائية البرامج:

أشار الأستاذ عبد الله السيد ولد أباه في سياق تساؤله عن علاقة السياسي بالديني: هل الدولة الإسلامية نظامٌ ديني تشكله هويته العقدية والتشريعية؟ أم هي نظامٌ بشري تحكمه قيم الإسلام الدينية؟ أم أنها أداة تنظيمٍ اجتماعي له منطقه الداخلي الذي لا يتعارض مع أي منظورٍ دينيٍ أو عقدي؟[(١)]

وإذا أردنا طرح السؤال بصيغة أخرى: فهل كان النموذج التاريخي للدولة الإسلامية نموذجاً عقدياً يماثل الدول الدينية التي عرفتها العديد من المجتمعات في التاريخ القديم والوسيط؟ أم هي

---

(١) عبد الله السيد ولد أباه، مقالة بعنوان: «المسألة الدينية السياسية بين الدولة الدينية والدولة الدين» (موقع التفاهم).

دولة الجماعة المسلمة وليس لها في ذاتها طبيعةً دينية؟

بالنظر في أهم الأطروحات السياسية القديمة والحديثة حول الدولة الإسلامية، يشير عبد الله السيد إلى أنه يمكن أن نميز في هذا الصدد بين ثلاثة اتجاهات:

- اتجاهٌ يحصر الدولة الإسلامية في أشكالها التاريخية؛ أي: دولة الخلافة والدولة السلطانية بالاستناد إلى المرجعية الفقهية التقليدية.

- اتجاهٌ يسعى إلى أسلمة الدولة الوطنية الحديثة: أي: إضفاء الشرعية الدينية على هياكلها المؤسسية البيروقراطية، مع تصويب منظومتها القيمية والتشريعية.

- اتجاهٌ يتبنى الدولة الحديثة ونمط العقلنة السياسية التي تقوم عليها من منطلق تصورها الإجرائي الأداتي الذي لا يتناقض جوهرياً مع المرجعية الإسلامية، بل يقبل شتى المقاربات القيمية[1].

والواقع أن الفرق شاسعٌ بين هذه الاتجاهات أو التصنيفات البنيوية التي وضعها ولد أباه، والتي تطرح أسئلةً جوهريةً حول مفهوم الدولة الإسلامية أو طبيعة النظام السياسي في الإسلام، هل يكون من قبيل الإمامة الشرعية؟ أم أنه أداةٌ إجرائية؟ أم تجسيدٌ لقيمٍ جماعيةٍ مشتركة؟

---

(١) المرجع السابق.

ثم في طبيعة علاقة الدين بهذه الدولة: هل هي نظامه المؤسسي الذي لا هوية له خارجه؟ أم هي نظامٌ بشري تحكمه قيمه الدينية؟ أم أداةٌ تنظيمٍ اجتماعي له منطقه الداخلي الذي لا يتعارض مع أي منظورٍ دينيٍ أو عقدي؟

يعتبر الأستاذ محمد يتيم أن الإجابة التبسيطية عن هذه الأسئلة المركبة لا تجزئ في تحديد الصلة الحقيقية بين الدين والسياسة، سواء بالفصل المطلق كما يذهب إلى ذلك أنصار العلمانية، أو بالوصل المطلق الذي يذهب إلى إلباس الدولة أو السلطان لباس القداسة، بحيث يستمد شرعيته من نظرية الحق الإلٰهي التي استندت إليها الأشكال التاريخية وتجلت من خلالها «الدولة التيوقراطية».

إن توضيح هذه العلاقة ووضع حدودها ـ كما يقول محمد يتيم ـ: قد يكون من الأولويات التي وجب أن يركز عليها الفكر الإسلامي المعاصر في زمن تشتد فيه محاولات الابتلاع الحضاري والإلحاق الفكري.

وبعد هذا التوضيح ينتقل محمد يتيم مباشرةً إلى تبرير موقفه السابق حول تعقد تركيبة الديني والسياسي، لكون مسألة «التدين» في جوهرها كسبٌ متواصلٌ وتجربةٌ إنسانيةٌ متجددةٌ خاصةٌ بكل جيلٍ، وتعاطٍ خاصٌ مع الثوابت العقدية والتشريعية في ضوء القواعد المنهجية المعتبرة للفهم، والأدوات الملائمة التي تمكن من فهم وتنزيل الحقائق الدينية على واقعٍ متغير، وذلك يعني: أن

التجارب التاريخية التي عرفتها الأمة الإسلامية لا تكون أداةً للاستفادة والاستلهام إلا بقدر وفائها بالقيم المرجعية الثابتة التي جاء بها الإسلام، مثل قيمة تحرير الإنسان من عبودية غير الله، وتحريره من التبعية لهواه، وقيمة العدل والأخوة الإسلامية وقيمة الشورى والاختيار الحر للحاكم... إلى غير ذلك من القيم الأساسية التي تمثل مقاصد الدين في الحياة[1].

يأتي طرح مقاربة الدين والسياسة كأهم القضايا التي تشغل النقاش الإسلامي العلماني باعتبار معضلة إقحام السياسة في برامج الحركات الإسلامية، وهي المعضلة التي تحتاج إلى تفسيرٍ يشفي غليل الأسئلة المعرفية التي طرحت ذي قبل.

ليس ثمة إشكالٌ في رفع شعاراتٍ تخدم البعد التعبوي والتعريفي بالموضوع من قبيل «الإسلام هو الحل» أو «الإسلام دينٌ ودولةٌ» أو «الإسلام مصحفٌ وسيفٌ» وغيرها من الشعارات والعناوين التي طرحتها الحركات الإسلامية لا سيما منها المشرقية خلال العقود الماضية، لكن طرح شعاراتٍ من هذا القبيل، يحتاج حتماً إلى تفسيرٍ موضوعي وبيانٍ علمي، يضع هذه العناوين المرفوعة في صيغةٍ نظريةٍ علمية حول الدولة الإسلامية، تكون واضحة المعالم من حيث التفصيل والتطبيق والأجرأة.

فهل استطاع التيار الإسلامي أن يجابه هذا التحدي المعرفي الكبير، وأن يحول شعاراته السياسية إلى واقعٍ علمي عملي

---

(١) أطروحات حول الدين والسياسة، نوافذ: أكتوبر ١٩٩٩م ص٧٦.

حقيقي؟ وبالتالي أن يحشد منظريه وفلاسفته لاكتشاف نظريته الخاصة في السياسة؟

يؤكد عبد الله العروي أن مقولة: «الإسلام دينٌ ودولةٌ» فكرةٌ طوباويةٌ لا أساس تاريخي لها، فهي حصيلة المؤلفات الشرعية والإيديولوجية للحركات الإسلامية، وبالتالي، فإن هذه الحركات تتحدث عن الدولة والإسلامية كما يجب أن تكون من وجهة نظرها، وليس عن الدولة كما هي على أرض الواقع[1].

ويحاول العروي أن يفسر دعوى الطوبائية هاته، والمعلنة في شعارات الحركات الإسلامية، وذلك من خلال عودته إلى أصول الاستدلال عند الفقهاء، أو ما يسميهم فقهاء: «الدولة السلطانية» أو فقهاء: «دولة المماليك»، الذين أكدوا ضرورة انقياد الحاكم للشرع، وحددوا شرعية السلطة بهذا الامتثال، إلا أنهم قرروا في الآن نفسه بأن الحكم غلبةٌ وقهرٌ وقوةٌ، وأن دولة الخلافة الحقة مثالٌ لا يتحقق إلا بالمعجزة الإلـٰهية، لكي يخلص في النهاية إلى أن الدولة الإسلامية في بعدها الاستخلافي هي نوعٌ من الطوبى التي تشكل نموذجاً أعلى وليس خياراً عملياً متاحاً[2].

إن الدولة كمفهوم سياسي تطرحه الحركات الإسلامية المعاصرة ـ كما يقول العروي ـ بكثيرٍ من المثالية والطوبائية

---

(١) مفهوم الدولة ص٩٢.

(٢) مفهوم الدولة: ص١٠٤، وللمؤلف أيضاً في الموضوع ذاته et modernité chp 1 p:11-46 (C.C.A).

المستعصية على الأجرأة الواقعية. هذه الطوبائية هي في نظره ناجمةٌ عن حقيقة الغموض والالتباس الذي يلف مفهوم الدولة نفسه كما تراه هذه الحركات.

هكذا، فتاريخ الدولة الإسلامية السلطانية ـ الذي شكل في العادة التأصيل الشرعي لعلاقة الدين بالسياسة ـ كان محكوماً بظروف المد والجزر التي ميزت سلطنات ما بعد الخلافة. فتاريخ السلطة الإسلامية مع الشريعة هو تاريخٌ صراعي أو نزاعي، أفضى إلى انفصال السياسة عن الفقه، وأحياناً عن الشريعة، وقيام مجالين أحدهما سياسيٌ والآخر شرعيٌ، وقد سلم كل من الطرفين للآخر بمجاله، واستمر التجاذب على أطراف المجالين حسب توازن القوى والظروف.

ويشير العروي إلى ما كان أكده رضوان السيد، بأنه غالباً ما كان الصدام يصل ذروته في مراحل التأزم، مع الحفاظ دوماً على خط توازنٍ هش بين الاستناد العام لمرجعية الدين من لدن الحاكم، وقبول الفقهاء لشرعية الحاكم حفظاً للسلم واتقاء الفتنة[١].

يريد العروي أن يؤكد في هذا الصدد على ما يثبت مصداقية خلاصة كلامه حول طوبائية المشروع السياسي للحركات الإسلامية، وبالتالي عدم جدوائية طرحها السياسي. فاتصال الدين

(١) المرجع السابق ص١٠٤، وانظر رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة ص٤١٢، دار الكتاب العربي ١٩٩٧م.

بالسياسة، الذي طبع مرحلتي النبوة والخلافة، قد انقطع بمجرد الانتقال السياسي إلى الملك الجبري أو العضوض، تمهيداً لظهور ما يعرف بالسلطنات والمماليك الإسلامية ذات الطابع الوراثي. وإذا كانت مرحلة النبوة والوراثة فترة امتزاج الديني بالسياسي باعتبار أن الخليفة نفسه كان إماماً وعالماً، فإن فترات ما بعد النبوة والخلافة ستعرف انفصام العالم عن السلطان، وهو ما أدى إلى توتر العلاقة وابتعاد المؤسستين عن بعضهما البعض، ثم ظهور حالة التدافع والصراع، فالهدنة، فالاستسلام، فالذرائعية.

يشير عبد الله العروي إلى أن استحالة التطبيقات الإسلامية الشرعية في الواقع السياسي، تعود بالأساس إلى الخطأ في الاستدلال. فالحركات الإسلامية ـ في نظره ـ تحاول أن ترفع شعار «الإسلام دينٌ ودولةٌ» بالقفز الحر فوق كل التجارب السياسية والتاريخية، لكي تستدل بمثاليات «النبوة» و«الخلافة الراشدة»، وهو ما يوقعها في مأزق التناقض الجذري بين معطيات الواقع وأحلام اليقظة، باعتبار أن فقهاء الإسلام أنفسهم الذين بدؤوا في فقه العزائم على ضرورة خضوع الحاكم للشرع بشكلٍ مطلقٍ، سرعان ما تنبهوا إلى ثقل الواقع ومتغيراته الجذرية، فانحازوا بعد ذلك إلى فقه الرخص الذي لا يلزم الحاكم سوى العدل والحفاظ على المصلحة العامة.

وهذا الطرح سيؤكده تلميذ ابن تيمية ابن القيم ٧٥١هـ، عندما أقر صراحة اختلاف منطق السياسة عن منطق الشرع، وبالتالي سنجده يعتبر السياسات العادلة التي تظهر مصالحها

بكونها شرعية، وإن لم يعتبرها الشرع بنص، قياساً على مواقف الصحابة أنفسهم، وهو الذي يقول في هذا: «وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة... فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه»[1].

ويعتبر العروي أن التحول الذي طال المفاهيم السياسية في التناول الإسلامي من مرحلة الخلافة إلى مرحلة السلطنة والوراثة، انعكس على المفاهيم الفقهية المؤسسة للمشروع بشكلٍ واضحٍ حيث أضحى موقف الفقيه والعالم موقفاً تبريرياً ذرائعياً أكثر منه تغييرياً إصلاحياً.

وهكذا جمع الفقهاء ـ كما بين العروي ـ بين النزعة الأخلاقية الطوبائية والاتجاه الذرائعي الواقعي دون تناقضٍ؛ لأنهم أدركوا أن مجرد التحليل الفعلي، يظهر أن الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة، وبالتالي تجاوز الحيوانية في الإنسان.

إن واقعيتهم تتأصل في طوبائيةٍ دفينةٍ، بما أن الخلافة تستلزم أن يصبح الإنسان غير الإنسان، فلا بد من العيش في انتظار المعجزة داخل دولةٍ شرعيةٍ؛ أي: دولةٍ تطبق الشرع، وهذا موقفٌ عامٌ، غير متعلقٍ بنوعٍ خاصٍ من الشرع[2].

---

(١) ابن القيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار البيان، بيروت ٢٠٠٥م، ص٢٧ ـ ٢٨، مفهوم الدولة ١٠٤.

(٢) مفهوم الدولة: عبد الله العروي ص١٠٤.

من غير شكٍ، فالحديث العلمي السليم عن علاقة الدولة السلطانية بالدولة الإسلامية المنشودة كما هو الشأن في الخطاب الإسلامي الحركي، لا يستقيم ـ كما أشار محمد يتيم ـ إلا بتبيين الفارق الجوهري بين طبيعة الدولة السلطانية نفسها من حيث المنطق والتركيبة والصلة بالمجتمع الأهلي، وبين الدولة الحديثة التي تشكل في ما وراء هويتها العقدية أو الحضارية، نموذجاً سياسياً مغايراً، يعبر عن أفقٍ تاريخي مختلفٍ.

إن القراءة المتأنية لأطروحة السياسة والدين تضع بين أيدينا أسئلةً جوهريةً جديدةً في النقاش المعرفي، يكون محددها الرئيس سؤال الحداثة والاستقلالية والوعي الوطني والتطلع إلى التغيير والقطع مع الماضي أو الواقع المريض، وهي المفاهيم ذاتها التي تم توظيفها علمانياً في خطاب عبد الله العروي عندما اعتبر الحديث السياسي المعاصر في إطاره الديني ضرباً من المثاليات الغارقة في الأماني، ولا شك أن مفاهيم التحديث والديمقراطية والاستقلالية ـ وهي ذاتها عقيدة مجمل الثورات الغربية والثورة الفرنسية إحداها ـ ستعتبر محدداً رئيساً في تشكيل الرؤية السياسية الحداثية عند العروي.

والسؤال المطروح في هذا السياق: ألم تكن هذه المفاهيم التي بشرت بها الثورة الفرنسية ـ على لسان العروي نفسه ـ جزءاً من برنامج حركات الإصلاح والتغيير في البلاد الإسلامية؟

أليس انبعاث الدولة الوهابية في الجزيرة العربية على يد

محمد بن عبد الوهاب سنة ١٧٤٧م بمقياس العروي السابق دليلاً على حداثة الدولة القائمة واستقلالية مشروعها السياسي وواقعيتها وأبعادها الوطنية والأممية؟ وحضورها السياسي بأطروحةٍ فكريةٍ وثقافيةٍ واجتماعيةٍ عصريةٍ ومتميزة؟

يعتبر محمد عابد الجابري أن الحركة السلفية ممثلة في حركة محمد بن عبد الوهاب، كانت أول فكرةٍ لرفض الواقع، فقد رسخ قواعد دعوته على أن الذات العربية لها استقلاليتها، بمعنى: أنها لا تحتاج لا إلى الماضي ولا إلى الغرب لكي تثبت أن لها حقوقاً كحقها في الوجود، أو لها كيانٌ أو لها هويةٌ؛ أي: أن الوعي الوطني يكون ممتلئاً ومستقلاً بنفسه لا يحتاج إلى أن يعتمد على أمورٍ خارجية، لا من التاريخ ولا من الخارج، بل الواقع نفسه الذي يجب أن يملأ الوعي بالشعور وبالتطلع إلى التغيير، وهذه الشروط الثقافية والنفسية كانت كافيةً ـ في نظر الجابري ـ للحديث عن تجربةٍ سياسيةٍ ربما غير مكتملةٍ تاريخياً لكنها واقعيةٌ وناجحةٌ في التطبيق والممارسة.

ويعتبر الجابري ـ في هذا السياق ـ بأن بداية النهضة العربية الحقيقة سياسياً وثقافياً، كانت مع الدولة الإسلامية الوهابية، وبالتحديد بعد الاتفاق بين محمد بن عبد الوهاب وآل سعود عام ١٧٤٧م. ويشير بعد هذا كله إلى أن تأثير الوهابية التي قامت قبل الثورة الفرنسية بـ ٤٢ سنة، كان مضاهياً لتأثير الثورة الفرنسية، إن لم يكن أقوى[١].

---

(١) جريدة التجديد المغربية ٢٤/ ١٠/ ٢٠٠٣م.

رابعاً: الحركات الإسلامية هل هي وليدة العامل الاجتماعي؟

تجنح أغلب المقاربات العلمانية إلى اعتبار العامل الاجتماعي هو المحدد الأساس لتفسير الظاهرة الإسلامية، فالحركة الإسلامية هي حركةٌ أصوليةٌ ماضويةٌ، استطاعت أن تقوي عناصر خطابها بمضمونين أساسيين:

- التركيز على المضامين الدينية، وبالتالي استثمار الرصيد العاطفي لدى الجماهير.
- التركيز على البعد الاجتماعي، وتأطير الشرائح الاجتماعية الفقيرة والمهمشة والمنبوذة.

ويعتبر الفاعل الإسلامي أن بعض المعالجات العلمانية التي تتزيا بلبوس علم النفس الاجتماعي حاولت تبرير هذا الاختيار، فجعلت من الراحة النفسية والوضعية الرمزية والاعتبارية لهذه الفئات داخل البنية التنظيمية للحركة الإسلامية مبرراً للتوسع والاكتساح الذي تحققه هذه الحركة في صفوف هذه الشرائح، ويذهب هذا الفاعل الإسلامي إلى أن النخبة العلمانية ترى بأن الاتجاه الإسلامي السياسي عادةً ما يستثمر رصيد الغضب المتراكم ومخزون اليأس والإحباط المركوز في لاشعور الفئات المسحوقة، ويراكم كل ذلك في رصيده الشعبوي لكسب المعركة السياسية.

وينتهي إلى أن الطرح العلماني لا يحسن بهذه المقاربة فهم الظواهر الاجتماعية. فلقد أثبتت المعاينة الواقعية لمسار تطور

الحركة الإسلامية وخاصة في المغرب، أنها حركة نخبةٍ مثقفةٍ متعلمةٍ منشغلةٍ بهموم الذات المغربية ووضعيتها في السلم الحضاري ذلك الانشغال المؤطر بالانتماء لهذه الأمة، والمنطلق من مقوماتها الثقافية ورصيدها التاريخي. فهي حركةٌ نشأت في بيئةٍ مغربيةٍ إسلاميةٍ لها أصولها التاريخية، وبالتالي، فالحركة الإسلامية ـ في هذا السياق ـ لا يمكن بحال أن تنظر إلى هذا البلد خارج تجربته التاريخية، ولا يمكن أن تلغي الرصيد المرجعي الثقافي ونظام القيم الذي كان يشكل أساس النهضة المغربية كما عرفت تاريخياً[1].

يعتبر بلال التليدي أن العلمانية قد أخطأت من ناحيتين:

☜ من جهة كونها تتحدث عن الحركة الإسلامية السياسية كحركةٍ شعبوية، فكانت ـ عن غير وعي منها ـ تهين الشعب المغربي وتنقص من كرامته وتتعالى على أميته وسذاجته وفقره ورجعيته وتخلفه، وهي الصفات والملامح التي كانت هي نفسها طرفاً رئيسياً، ساهم في صناعتها والتسبب في وجودها.

☜ من جهة كونها تخاطب الحركة الإسلامية ومن ورائها الشعب المغربي كمرجعيةٍ مغايرةٍ لمرجعيتها، وإيديولوجيةٍ مخالفة لإيديولوجيتها، والتصنيف الأيديولوجي ـ كما يقول الجابري ـ لا يساعد على فهم الواقع، فالذين يسمون في ظل هذا التصنيف بالمعاصرين والحداثيين ليسوا سوى أقلية لا تتجاوز ١٠٪ وعددهم

(١) حوار مع العلمانيين بالمغرب ص٢٣ ـ ٢٤.

يتناقص، بينما الإسلاميون موجودون لأنهم هم الشعب، والسؤال هنا ـ يضيف الجابري ـ أن الحركات الإسلامية التي نتساءل نحن كيف نتعامل معها، من حقها أيضاً أن تطرح السؤال ذاته[1].

إن الطرح الذي تقدمه النخب العلمانية في تحليلها النفسي والاجتماعي، ومحاولة النفاذ إلى قاعدة البيانات التي تشكل خلفية التفكير والتصرف وردود الأفعال والمواقف المتعددة التي تعبر عنها مواقف الحركات الإسلامية اجتماعياً وسياسياً، قد تضيء بعض جوانب هذا النقاش، وبخاصةٍ عندما يكون التحليل النفسي والاجتماعي عيادياً إجرائيا، ينتقل بعدها إلى مراقبة الفعل الجمعي للجماهير وتحليله مجهرياً صعوداً ونزولاً بحسب الظروف والحالات.

لكن السؤال الذي يفرض ذاته هنا يعيد ما أنتجه الجابري سابقاً بتساؤله، من يستكشف من؟ ومن يحلل من؟

عندما قدم الدكتور مصطفى حجازي بحثه حول «القهر الاجتماعي وسيكولوجية الإنسان المقهور»، خلص فيه إلى أن القهر الاجتماعي في البلاد المتخلفة يطال الجميع بنفس الدرجة، حتى النخب السياسية والنخب المثقفة، إلا أن النخب المثقفة يعلن القهر الاجتماعي فيها عن نفسه بدرجة استتباعها والتحاقها وتماهيها بثقافة الغرب[2].

---

(١) جريدة التجديد المغربية، ٢٤ ـ ١٠/٢٠٠٣م.

(٢) انظر: «التخلف الاجتماعي وسيكولوجية الإنسان المقهور» لمصطفى حجازي ص١٣٠، معهد الانماء العربي، لبنان، ط١، ١٩٨٦م.

يكون العامل النفسي والاجتماعي أحد المحددات التي تميل بقطاعات عريضة من الجمهور إلى تبني السلوك الديني، وهذا واضحٌ جداً في الممارسات اليومية، عندما يكون التدين اليومي والسلوكي جزءاً من سلوك التعويض النفسي عن حالة القهر والضغط الاجتماعي والسياسي، لكن وضعية الارتداد على الدين كإطارٍ مستوعبٍ ومساعدٍ على امتصاص كدمات القهر الاجتماعي، تطرح السؤال ذاته في حق النخب العلمانية باعتبارها جزءاً من الهرم الاجتماعي الذي ينتمي إلى دورة التخلف.

ذلك أن تواتر عملية التحليل النفسي الاجتماعي التي خولت للتناول العلماني سلطة توصيف الحركات الإسلامية بالشعبوية، ستنتهي بمحاكمتها هي أيضاً، فما يثير العجب ـ كما يقول مصطفى حجازي ـ: أن صفة التماهي هي من أكثر الظواهر شيوعاً في البلدان النامية، وهي تكاد لا تترك فئةً سكانية، أو أي وجهٍ من أوجه الحياة إلا وتغلغلت فيها، وهناك سلسلةٌ متصلة الحلقات من التماهي بالمتسلط في هذه البلدان تبدأ من أعلى الهرم، يتماهى المتسلط المحلي بسيده وحليفه الأجنبي الذي يتقدم عليه تكنولوجياً وحياتياً، وتنتهي بتماهي أكثر الناس ضعفاً وهواناً بمن يفوقهم في المرتبة مباشرة، إلا أن النموذج السائد هو التماهي بأعلى المتسلطين مقاماً ونفوذاً محلياً وخارجياً، فهؤلاء هم الذين يحددون القيم والتوجهات الحياتية الأساسية لكل من يأتي بعدهم في سلم التراتبية[١].

---

(١) مصطفى حجازي التخلف الاجتماعي: ص١٣٠.

من البديهي أن تحدد بعض السلوكيات والمواقف الملاحظة عرضياً على سطح المعاينة طبيعة الشخصية الإنسانية، لكن هل يصدق القول نفسه على حركية الأمم والشعوب والمجتمعات؟ إن الأمر فيه بعض المصداقية المنطقية، لكن فيه أيضاً كثيرٌ من النسبية الموضوعية، باعتبار أن علاقةً مصيريةً كتلك التي تربط الحركة الإسلامية بملايين الاتباع والمريدين والمنتمين والأعضاء والمؤسسين والمساهمين لا يحددها مجرد البعد النفسي أو الاجتماعي، وإن كان الأمر كذلك، فيمكن القول تماشياً مع الطرح العلماني، أننا لسنا بإزاء عضويةٍ مؤسسةٍ وبناءةٍ، وإنما أمام قطعانٍ تساق إلى حتفها.

ينطلق التناول العلماني في توصيف الظاهرة الإسلامية السياسية المتنامية من البعد النفسي والاجتماعي في جانبه السلبي، عندما يعتبر أنها حركة ابتزازٍ سياسيةٍ تستثمر «ثقافة القطيعية» لخدمة أغراضٍ وإيديولوجياتٍ خاصةٍ، لكن الذي يلفت النظر في هذا السياق أن التوصيف العلماني قد يأخذ منحىً آخر في التحليل، عندما يمزج بين مصطلحي الشعبوية وبين العمق الشعبي، وهما موقفان لا يستقيمان ضمن نسق التحليل الموضوعي.

كيف يمكن أن تكون من جهة «جماعات تأصيلية» هامشية، تأثيرها يكاد ينحصر في أوساط الفئات الحساسة والمسحوقة؟ ومن جهة ثانية، فهي الجماعات القادرة على لعب دور اليمين

المحافظ الذي يتمتع بعمقٍ شعبي حقيقي، ملأ فراغاً سياسياً حيوياً بالنسبة للتوازنات الداخلية للنظام الحاكم؟ ومن جهة ثالثة، فهي الحركات التي بلورت تصوراتها وأطروحاتها النظرية ـ كما يقول المختار بنعبدلاوي ـ خارج الدينامية المجتمعية والثقافية المغربية، متأثرةً إلى حدودٍ بعيدةٍ بأدبيات منظري حركة الإخوان المسلمين في المشرق العربي؟[1]

إن محاولة الجمع بين هذه الآراء تبدو جد مستحيلةٍ، وبخاصةٍ إذا تحدث التاريخ المغربي المعاصر عن تجذر البعد الإسلامي ـ كما يقول الفاعل الإسلامي ـ وهو البعد الذي يعني في الواقع نوعاً من التصالح مع الذات والتصالح مع القيم والتصالح مع التاريخ، وأيضاً الانخراط الفعلي في استكمال بناء العبقرية والحضارة المغربيتين، ويكون من اللازم هنا اكتساب الخبرات العلمية والكفايات الحضارية التي لا يتصور حصولها بغير الانفتاح القاصد والواعي على الحضارة الغربية.

ينطلق التفسير العلماني لظاهرة الإسلام الحركي والسياسي، من منطلقاتٍ متعددةٍ أهمها الدراسات التي قدمت في علم اجتماع الأديان على يد كل من ماركس ودوركايم وماكس فيببر، وهي التي أحالت في أغلبها الظاهرة الدينية إلى وسائل الإنتاج

(١) الأصولية المغربية، نوافذ ١٩٩٩م أكتوبر ص٤٠ ـ ٤١.

وعلاقات الإنتاج وإرادة السيطرة وابتزاز الرأي العام في وعيه الجمعي ورأيه الانتخابي ونمط حياته العام، وكذلك الدراسات العربية ذات البعد القومي واليساري، وكانت هزيمتا ١٩٤٨ و١٩٦٧م مناسبةً لرواد هذه المدارس في إعادة صياغة أسباب النكسة والانحسار..

وقد عبر اليسار العلماني عن موقفه بإحالة ذلك إلى الدين كما عبر عن ذلك صادق جلال العظم في كتابه «نقد الفكر الديني» عندما بشر بانهيار الدين، بعد أن عزا ذلك لما سماه بطور النهضة التي تمر بها الأمة عسكرياً واشتراكياً، وبوجود أخطر كتابين مؤثرين صدراً وهماً «الرأسمال» لماركس و«أصل الأنواع» لداروين..

واعتبر غالي شكري أن الربط بين الدين والسياسة أشبه بالربط بين الشباب والمخدرات، كرد فعلٍ سيكولوجي يقوم به الإنسان المقهور على جملة التحديات، فالمقهور بتزمته وتمسكه بالتقاليد وبنكوصه إلى الماضي واحتمائه بأمجاده، يلجأ إلى أواليةٍ شائعةٍ في حالات الفشل تدفعه إلى أحضان الدين وإلى مزيدٍ من التعنت والتزمت.

وجاءت بعض القراءات لترد ظاهرة النمو المتزايد للحركات الإسلامية إلى انحطاط البرجوازية العربية وهزيمة حزيران وتراجع المشروع الوطني. وأما الأستاذ محمد حسنين هيكل فيقول: أن السادات كان مشغولا بأعدائه من ناصريين ويساريين، فسعى

لاستغلال الدين من خلال لقب الرئيس المؤمن، وإصراره على حضور صلاة الجمعة، وتقوية محطة القرآن الكريم، واستغلال الدين في الجامعات..

وثمة تفسيرٌ اجتماعي مفاده أن الظاهرة الإسلامية هي إيديولوجيا ريفية في عالم المدن كما يقول محمد أمين العالم: هؤلاء الشباب كانوا من أصولٍ ريفية فقيرةٍ ممن نزحوا إلى المدن الكبرى للعلم أو البحث عن العمل، وهم من أسرٍ فقيرةٍ أو من فئاتٍ وسطى وصغرى..

ويشير محمد حافظ دياب إلى أن الخطاب «القطبي» الذي تؤول إليه جميع الخطابات الإسلامية المعاصرة، هو في النهاية تعبيرٌ عن الأيديولوجيات الريفية التي غزت المدن، وما تحمله من أيديولوجيات غيبية، هيأت مرتعاً خصباً لنشوء هذه الحركات، فالحركات الإسلامية هي تعبيرٌ عن صراع الريف والمدن.

ويضيف محمود العالم أن خطاب الحركة الإسلامية يتسم بشكلٍ عامٍ بالجمود والتسطح والشكلية بل والسذاجة أحياناً، وأنه رفضٌ انفعالي للواقع، وأنه لا توجد معارضةٌ دينية مستنيرةٌ واعيةٌ بحقائق مجتمعنا وعصرنا وملتزمةٌ بهموم شعبنا.

ويذهب سمير أمين إلى أن سيد قطب يكاد يكون المنتج

الأيديولوجي الوحيد للإخوان المسلمين، وأنه المرجع لكل الحجج التي تستقي منها السلفية في عهدنا، ولم يزد أحدٌ من مفكري السلفية شيئاً عما قدمه قطب[1].

إن الملاحظ لهذه التفسيرات المتعددة، سيكتشف أنها اتخذت من جميع الزوايا الثقافية والسياسية والفكرية موقعاً للتفسير، بدءاً بعلم النفس والأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الاجتماع السياسي، وستكون مرجعاً أساسياً لكل المقولات والتفسيرات التي رافقت بروز الحركات الإسلامية، بما فيها الأطروحة العلمانية في المغرب.

هكذا سنجد محمد سبيلا يرجع ظاهرة الإسلام السياسي أو الحركي إلى عاملٍ حاسمٍ هو الانفجار الديموغرافي، باعتبار ما ينتج عنه من اختلال في التوازن الاجتماعي.

بينما يرى حسن أوريد أن الحركات الإسلامية أشبه ما تكون بظاهرة الفرق الإسلامية التي ظهرت على خلفية عصر الفتنة، ويرى أن الأسباب التي حكمت ظهور الحركات الإسلامية القديمة هي نفسها التي تحكم ظهور نظيرتها المعاصرة..

بينما يرى عبد الإلٰه بلقزيز أن معظم التنظيمات التي تتبنى العنف السياسي في الوطن العربي هي تنظيماتٌ إسلاميةٌ، بسبب

---

(١) انظر جملة المقولات والاستدلالات عند تركي الربيعي في كتابه: «الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر».

إمكانية قراءة النص الديني قراءة تشرع العنف، فالنص الديني قابلٌ للتأويل بما يلائم توجهات هذه الحركات[1].

ويرى الدكتور فريد الأنصاري أن هذه التعاريف لا يمكن أن نعتمد عليها؛ لأنها إنما تركز على جانبٍ واحدٍ دون الآخر، وبالتالي لا يمكننا تحديد الفصول الجوهرية. فكما يمكن أن تتحكم هذه الأسباب في ظهور الحركة الإسلامية، فإنها كذلك تدخل في جميع مناحي الحياة الأخرى، ويمكن أن تكون سبباً في ظهور ظواهر أخرى.

غير أن فريد الأنصاري إذ لا يوافق هذه التوجهات، فإنه لا يلغيها بشكل مطلق، من حيث أن الحركة الإسلامية ظاهرةٌ اجتماعيةٌ بشريةٌ على درجةٍ معينة. فقد جاءت كاستجابةٍ فطرية للحاجة المجتمعية للتدين، وهذا لا يبرئها من حيث كونها إلى جانب هذا الأمر رشحت كردة فعلٍ عن محاولة إقصاء الدين من الحياة أو تجاهل تعاليمه من طرف من بيدهم القرار، هذا الحرمان الذي أدى كذلك إلى ظهور حركاتٍ إسلامية أخرى متشنجةٍ وغالية...

يمكن أن نقول ـ يضيف فريد الأنصاري ـ: أن الحركة الإسلامية باختصار هي رغبةٌ طبيعيةٌ في التدين أولاً كما جاءت

(١) انظر: البيان الدعوي للدكتور فريد الأنصاري، فصل «الحركة الإسلامية والبيان الدعوي».

به أصول الإسلام، لكن مع شيءٍ من الإحساس بالحرمان ثانياً[1].

يمكن في نهاية هذا الفصل أن نتحدث عن مرجعيتين مختلفتين في التناول والمقاربة والتحليل، ومن منطلق الحق في الاختلاف، يكون من اللازم والضروري أن نناقش كلا الرأيين من موقعه الخاص، أن نناقشه انطلاقاً من قاموسه المفاهيمي الخاص، هذا القاموس الخاص سيكفل في النهاية احترام الخصوصية الواقعية والتاريخية والمرجعية الفكرية والثقافية مع تغليب البعد المعرفي وتأجيل التعاطي السياسي والأيديولوجي.

إن المبادئ والمفاهيم والمصطلحات تحمل حمولاتٍ إسلاميةً أو علمانيةً خاصةً جداً، ويجب أن تفهم في إطارها الإسلامي أو العلماني العام نصوصاً ومبادئ وتجربةٌ تاريخيةٌ كما يقول سعد الدين العثماني، واستنساخها من أصولها الفلسفية والتاريخية وإسقاطها على الخصوصيات المجتمعية والبشرية قد يؤدي إلى تشوهاتٍ ونماذج قهريةٍ تسلطيةٍ؛ لأننا حينئذ سنكون بإزاء نماذجٍ غريبة على أرضيةٍ مستعجمة، ولا يمكن أن نقبلها كمستنبتاتٍ كما أشار إلى ذلك محمد عابد الجابري عندما تحدث عن العوامل الأولى المحددة لثنائية الدين والدولة في المرجعية النهضوية العربية، بأنها مكونةٌ من ثلاث قضايا مركزيةٍ هي:

---

(١) المرجع السابق.

- استلهام التجربة الدينية الأوروبية.
- مشكل الطائفية الدينية.
- ربط النهضة بالفصل بين الدين والدولة؛ أي: استلهام النهضة الأوروبية.

وإذا انطلقنا من الفهم الشامل للدين، فإنه طوال التاريخ الإسلامي لم يكن هناك «دينٌ» متميزٌ أو يقبل التمييز والفصل عن الدولة، كما لم يكن هناك قط «دولةٌ» تقبل أن يفصل الدين عنها[1].

(١) محمد عابد الجابري: وجهة نظر ص٨٥ ـ ١٠٣.

الفصل الثالث

موضوع حقوق المرأة



الفصل الثالث

موضوع حقوق المرأة

يعتبر موضوع حقوق المرأة من بين أهم القضايا الكبرى التي استأثرت بالرأي العام المغربي في الآونة الأخيرة، وذلك بحكم طبيعة النقاش الفكري والاجتماعي الذي دار حوله، وكذلك بالنظر إلى جوهر القضايا الثقافية والجدل السياسي الذي خلفه على الساحة الاجتماعية. لقد تحول موضوع النقاش حول المرأة وحقوقها وظروفها وإشكالاتها من نقاشٍ الحق الاجتماعي والحق القانوني وآليات الفصل القضائي داخل المجتمع المدني، إلى مشكلةٍ ثقافية مفصلية، أحدثت في الصرح الاجتماعي المغربي رضوضاً خطيرةً، وحولت دفة الموضوع إلى نقاشٍ حول هوية المجتمع المغربي بأسره.

وكما يقول محمد ضريف فقد حددت مسيرتا ١٢ مارس سنة ٢٠٠٠م طبيعة النقاش النسوي في المغرب، فقد أثار مشروع خطة إدماج المرأة في التنمية بتاريخ ١٨ مارس ١٩٩٩م، والذي مس بعض القضايا ذات الحساسية الشديدة داخل مكون الشريعة الإسلامية، بمخالفةٍ صريحةٍ لبعض

أحكامها وثوابتها الأخلاقية والقيمية، أثار ردود فعلٍ مؤيدةً وأخرى معارضة[1].

ويشير ضريف إلى أن إشكالية المرجعية كانت مسألةً مؤثرةً في الخلاف الإسلامي العلماني، يقول: «منذ الإعلان عن مشروع خطة إدماج المرأة في التنمية، بدا جلياً أن جوهر الخلاف يكمن أساساً في المرجعية المعتمدة: هل الشريعة الإسلامية أم المواثيق الدولية؟

رفض المناهضون مشروع خطة إدماج المرأة في التنمية لمخالفته أحكام الشريعة الإسلامية، وجسد هذا الرفض وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية، إضافةً إلى العديد من الهيئات والتنظيمات السياسية، نذكر منها اللجنة العلمية التابعة لوزارة الأوقاف ورابطة علماء المغرب وجمعية علماء خريجي دار الحديث الحسنية ومنظمة المرأة الاستقلالية والحركات الإسلامية، ولم يقتصر على إصدار بياناتٍ رافضةً لمشروع الخطة، بل وصل إلى تجسيد هذا الرفض في إطارٍ مؤسسي عبر تأسيس «الهيئة الوطنية لحماية الأسرة في نونبر ١٩٩٩م»، أما المؤيدون فقد أسسوا مشروعهم الداعم لخطة إدماج المرأة في التنمية على أولوية «المواثيق الدولية»، تحت دعوى إنجاز قراءةٍ اجتهاديةٍ للإسلام، وجسد هذا التأييد كاتب الدولة في الرعاية الاجتماعية وشؤون الأسرة والطفولة، إضافةً إلى جمعيات ومنظمات نسائية»[2].

---

(١) الدين والسياسة في المغرب ص١٤١ ـ ١٤٢.

(٢) محمد ضريف: الدين والسياسة في المغرب ص٤١ ـ ١٤٢. أيضاً محمد ضريف: الإسلاميون المغاربة ص٧٠ ـ ٢٧١.

إن الخلاف حول مشروع إدماج المرأة في التنمية انطلاقاً من سؤال المرجعية، أبان في الواقع عن انقسام عميقٍ في توجهات المجتمع، بين تيارٍ يدافع عن أولوية المواثيق الدولية باسم الحداثة وعلمنة الحياة الاجتماعية والأسرية، وتيارٍ يدافع عن أولوية أحكام الشريعة الإسلامية باسم «الأصالة وحفظ هوية الأمة»، غير أنه كان وراء ذلك كله إشكالاتٌ أخرى تندرج في دائرة «التأويل» كما يقول محمد ضريف: فالتيار العلماني يرتكز في تأكيده على علمنة المسألة النسوية، من خلال منح المواثيق الدولية الأولوية في الحكم، وبناء الرؤية على تصورٍ محددٍ للعلاقة القائمة بين الإسلام والواقع، بأن يعتبر ضمنياً أن الإسلام هو المسؤول عن الوضع المتردي الذي تعيشه المرأة، وبالتالي، فتجاوز هذا الوضع المتردي يقترن بتجاوز الإسلام[1].

إن طرح الإشكال النسوي ضمن الجدل الثقافي والاجتماعي بالمغرب على قاعدة المرجعية الحقوقية الدولية، يعيد الموضوع مرةً أخرى إلى دائرة الخلاف العلماني الإسلامي، ويجعل من قضية المرأة وحقوقها هويةً ثقافيةً، ومسألة صراع مرجعياتٍ متعددةٍ تحت سقفٍ مجتمعي واحد.

هكذا سيكون من الطبيعي أن تعتبر المسألة النسائية من أسخن الموضوعات الهوياتية، لما تفجره من احترابٍ ثقافي، بحكم الاختلاف المرجعي أولاً، وبحكم الاختلاف المعرفي في تقدير المواقف والنظر إلى القضايا.

---

(١) الدين والسياسة ص١٤٣.

إن المتأمل لمسار التدافع النسائي بالمغرب وما آل إليه وضع الاستقطاب الاحترابي من تقسيم وجهات النظر إلى معسكرين يتبادلان التهم ويخوضان معركة الشوارع من أجل حشد الدعم الجماهيري لمنطلقات التصور ومواقف الأطراف، إن المتأمل لكل ذلك، لا بد أن يجتهد في فهم الموضوع أولاً، ثم في تفسير الظاهرة تفسيراً علمياً معرفياً ثانياً، ذلك التفسير الذي يسهم في الدفع نحو حوار معرفي أصيل تحضر فيه المصلحة الوطنية، وتغيب فيه المقاربات السياسية التي تنطلق من حرب المواقع وكسب رهان التمكين السياسي.

المطلوب إذن أن نحدد موضوع التدافع الثقافي في المسألة النسائية: هل نحن أمام صراع مرجعيتين تختلف منطلقاتهما؟ أم نحن فقط أمام اختلافٍ في الاجتهاد الشرعي من داخل الحقل الأصولي الإسلامي؟

قد يكون لهذا السؤال جانب من الوجاهة إذا أمعنا النظر في الفهم العلماني لمسألة المرأة وكيفية إدارته لهذا النقاش، وهذا يدعو إلى التساؤل حول طبيعة الخلط بين أحكام الشريعة الإسلامية وبين منظومة التقاليد والأعراف التي ترسخت بسبب فهمٍ وتطبيقٍ خاطئين لمقتضيات الإسلام، وهو ما يعني في السياق ذاته أن استخدام النص الشرعي واستدعائه في التحليل العلماني يخضع هو أيضاً لمعيار الهوية الثقافية ذات البعد الحقوقي والكوني، وبالنظر في بعض بنود مشروع الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية الذي جاء فيه ما يلي: «إذا أردنا اتخاذ التشريعات

الإسلامية كمرجعٍ، ينبغي أن تأخذ هذه الشريعة بعين الاعتبار التحولات الاجتماعية».

يمكن الحديث عن اختلافٍ إسلامي علماني في الاجتهاد والاستدلال بنصوص الشريعة، فهل نحن هنا أمام اجتهادٍ يستنير بالنص ويمشي على هديه؟ أم أننا أمام فهمٍ يخضع النص لمراده الخاص؛ أي: ضرورة تكييف الإسلام مع الواقع، وليس تكييف الواقع مع الإسلام؟

تقول الأستاذة رحمة بورقية عضو اللجنة المكلفة بتعديل المدونة في معرض بيان التأويل العلماني لنصوص الشريعة والتي وصفتها بالمبادئ: «يمكن القول أن هذه المبادئ من شأنها أن تعمل على تطوير الواقع؛ لأنه عندما نضمن حضور هذه المبادئ في مدونتنا، فإننا سنساهم في تطوير العقليات وكذلك تطوير التصورات»، وتضيف: «إذن مشروع مدونة الأسرة يعكس ما نسميه بالمشروع الحداثي الديمقراطي، الذي ينبني على مقاصد الشريعة الإسلامية، وهذا مشروعٌ مجتمعي لأول مرةٍ نعطيه مضموناً في مؤسسةٍ أساسيةٍ وهي مؤسسة الأسرة»[1].

يحاول التيار العلماني هنا أن لا يدير ظهره لنصوص الشريعة الإسلامية أو أن يتنكر لها في الجملة، وذلك لاعتباراتٍ كثيرةٍ لعل أهمها الإكراه الدستوري، ثم إن هذه النصوص قد أحكمت منافذ الاجتهاد وإعمال العقل، إضافةً إلى

---

(١) من مدونة الأحوال الشخصية إلى مدونة الأسرة ص٦٧ ـ ٦٩.

أنها أضحت جزءاً من الواقع الاجتماعي للمغاربة، وبالتالي سيجد التيار العلماني نفسه هنا ليس في مواجهة النص الشرعي، بل في مواجهة التيار الشعبي العارم الذي يستشعر التهديد الوجودي المباشر في مرتكزه الثقافي الأول، وهو هويته الدينية.

لأجل هذا سنجد التفسير العلماني يلجأ مرةً أخرى إلى ورقته المفضلة، وهي التحليل الاجتماعي، عن طريق فتح المقاربات الإحصائية للمتغيرات السكانية والديموغرافية بين المدن والبوادي، وتحديد آثار ذلك على بنية التفكير وعلى هيكل الأسرة المغربية.

فمن وجهة نظر علم الاجتماع الإحصائي، فالملاحظ أن البنية القديمة للأسرة المغربية المؤسسة على قوامة الرجل وعلى ولايته العامة وسيادته على شؤون الأسرة، قد تغيرت بشكلٍ ملحوظٍ نتيجة الهجرة القروية إلى المدن والتحولات الاقتصادية، والتحول في نمط العيش، ودخول المرأة مجال العمل وانخراط النساء في النشاط الاقتصادي.

تقول الأستاذة برقية: «إذن ما تأثير كل هذا على الأسرة؟ معناه: أن الأسرة المغربية تمر من مرحلة يعاد فيها ترتيب الأدوار، بحيث أنه إذا كانت الأسرة التقليدية الأدوار فيها واضحةٌ، فالواقع اليوم أصبح أكثر تعقيداً»[١].

---

(١) المرجع السابق ص٦٢.

من الواضح أن مفتاح الأنسنة أو ما يسميه الأستاذ طه عبد الرحمٰن بظاهرة التأنيس سيكون من أساسات التحليل والتفسير العلماني، فالنصوص القرآنية والحديثية لها قدسيتها ومكانتها الرفيعة في نفوس المغاربة، وأي تجاوزٍ في حقها أو أي محاولةٍ لإلغاء أحكامها ومضامينها، يضع التيار العلماني في مواجهةٍ مباشرةٍ وحاسمةٍ، ليس مع النخب الإسلامية بل مع الجماهير العريضة، وهي مواجهة خاسرة.

يبدو أن الخلاف الإسلامي العلماني ـ بغض النظر عن الجدل الثقافي والسياسي والحراك الاجتماعي والثقابي الذي أحدثه ـ فهو خلافٌ يؤول في النهاية إلى مشكلة الهوية الثقافية للنخب المثقفة التي تحمل مشروع الدفاع عن المرأة.

نحن هنا بإزاء نخبةٍ فكريةٍ تستثمر كل الوسائل، وتستغل تيار المد والجزر الذي يميز الساحة الثقافية والسياسية المتحركة بسرعةٍ شديدة.

وقد نقلت الكاتبة الفرنسية بيبرنسين مورغو وهي خريجة الاستشراق بالسوربون بباريس موقف المناضلة المغربية أمينة لمريني رئيسة الجمعية الديمقراطية لنساء المغرب وهي تقول: «تحصل الفتيات المغربيات على نصف ما يحصل عليه أشقاؤهن في الميراث، وتعانين من صعوباتٍ في إقامة دعوى الطلاق أكثر من الرجل... وفي المقابل يمتلك العدول نفوذاً كبيراً على عقود

الزواج والطلاق، على الرغم من أن مهنهم يجب أن تكون رمزيةً فقط، فهم ما زالوا يعتبرون امتداداً لنظام بال»[١].

يملك الفكر العلماني تغطيةً سياسيةً ودوليةً لحراكه الثقافي والاجتماعي، مما يجعله أكثر جرأةٍ في تحديد سقف مطالبه. ففي الوقت الذي كان فيه العلمانيون يتحدثون عن إشكالية تأويل نصوص الشريعة وإعادة النظر في التفاسير القديمة، أصبحوا الآن يتحدثون ليس عن إعادة تأويل النصوص وفق متغيرات الواقع الجديد، بل عن تجاوز النصوص الشرعية بذاتها واستبدالها بمقررات المنظومة الحقوقية الدولية، وهذا يظهر بشكلٍ جلي في نقاش الأستاذة أمينة المريني، بحيث يفهم من سياق كلامها أن الشكل الذي وضع به نظام الإرث ونظام الزواج والطلاق في القرآن والسنة، يعيق بشكلٍ واضحٍ حرية المرأة المغربية، ويقف في وجه حقوقها، ويعيق بالتالي خطوات المغرب المتواصلة نحو قيم الحداثة والديمقراطية.

إذن، فالمرجعية في الحراك النسوي تؤطرها الإيديولوجيا العلمانية بشكلٍ عام، وذلك في سياق حقوق الإنسان وحقوق المرأة كما تطرح في المنتديات الدولية؛ أي: أننا أمام منحىً آخر من النقاش الثقافي. فتدويل قضية المرأة المغربية، بمعنى وضعها، ثقافةً وهويةً، في سياقها الثقافي الغربي. فهل نحن الآن أمام تغريب الفكر النسوي المغربي تحت غطاء الأممية العالمية وتدويل القضية؟

---

(١) مقالة تحت عنوان: ربيع المرأة المغربية: الإصلاح الدستوري، موقع بيرنيس مورغو.

إذا عدنا إلى بعض المواقع الإخبارية للمنظمات النسوية العلمانية وهو موقع «أصداء المغرب»، يمكن ملاحظة: أن المرجعية الدولية في سياقها الغربي تهيمن على أبرز عناوين الموقع، وتجعل منها السياق المرجعي الثقافي والسياسي الذي يؤطر حركية المرأة المغربية بأبعادها الاجتماعية والثقافية المختلفة، فالخبر الرئيس على سبيل المثال يتحدث عن التقرير الذي قدمته مجموعة العمل الأممية المعنية بالقضاء على التمييز ضد المرأة، إن المغرب تمكن خلال العشرية الأخيرة في مجال المساواة وحقوق المرأة من إحراز تقدمٍ على مستوى المساواة أمام القانون، وأوضح التقرير الذي قدمته أمام الدورة لمجلس حقوق الإنسان بجنيف رئيستها «كاميلا شاندر» التي أكدت أن دستور المغرب يوفر قاعدةً قانونيةً وسياسيةً ومؤسساتيةً قويةً لتعزيز المكتسبات ومحاربة الأشكال الجديدة من التمييز ضد المرأة وتعزيز المشاركة الفعالة للنساء في كافة مناحي الحياة، معربةً على أن تحافظ الحكومة الجديدة على المكتسبات التي تحققت في السنوات العشر الأخيرة، وتسهر على تمكين النساء المغربيات من التمتع بحقوقهن الإنسانية على قدم المساواة.

والتساؤل هنا هل كلام المسؤولة الحقوقية الدولية «كاملا شاندر» الخاص بوضعية المرأة المغربية، هل جاء في سياق جرد أو بيان واقع المرأة المغربية الحالي؟ أم أنها بهذا الحديث تقدم إشاراتٍ غير مباشرةٍ للمسؤولين السياسيين والفاعلين الاجتماعيين المغاربة؟ أم أنها هنا تقدم بعض الدعم للمنتظم

النسوي، دون إغفال رسائل التوجيه والوصاية غير المباشرة للمرأة المغربية؟

في السياق ذاته يشير الموقع ذاته إلى تقرير خاص بوزارة الخارجية الأمريكية حول وضع المرأة المغربية بتاريخ ٢٦ ماي ٢٠١٢م يقول:

«إن الدستور الجديد بالمغرب مكن من تحقيق خطواتٍ ملموسةٍ في مجال الحريات المدنية والمساواة بين الجنسين، فقد ارتفع تمثيل المرأة في هيئات صنع القرار داخل الأحزاب السياسية، وأبرز التقرير أن الدستور يحظر التمييز على أساس الجنس أو العرق أو الإعاقة أو اللغة أو الديانة أو الثقافة أو الانتماء، كما رفع سن المرأة عند الزواج من ١٥ سنة إلى ١٨ سنة، وأكد على وضع الأسرة تحت المسؤولية المشتركة للزوجين، ومنحت المدونة إمكانية عقد الزواج دون حضور ولي الأمر، ومنحت إمكانية الطلاق بالتراضي، ووضعت قيوداً على تعدد الزوجات»[(١)].

نحن إذن أمام شرعنةٍ مطلقةٍ للخطاب العلماني النسوي، تقدم بنود أصوله الخارجية الأمريكية، ويتم التعاطي مع تفاصيله وحيثياته ببعضٍ من الوثوقية القريبة من القدسية والشرعية الدينية.

وقريباً من هذا التقرير، يشير الموقع ذاته إلى البرنامج

(١) من تقرير وزارة الخارجية الأمريكية الصادر بتاريخ ٢٦ ماي ٢٠١٢م، موقع أصداء المغرب.

التلفزيوني الفرنسي دياسبورما[1] الذي استضاف الوزيرة المغربية في حكومة فرنسا نجاة بلقاسم، والتي أشادت فيه بالجهود المبذولة في تحسين أوضاع المرأة في المغرب وقالت: «إن جهوداً فعليةً تحققت خلال السنوات الأخيرة بالمملكة، موضحةً أن قضية المرأة بالمغرب تعتبر من القيم التي يتعين الدفاع عنها بشكل جماعي»[2].

يخوض التيار العلماني في بعده النسائي معركته من أجل تعديل القوانين والمقررات الخاصة بتنظيم الأسرة، وهو في ذلك يستثمر الغطاء الغربي وتأطيره السياسي لحقوق المرأة. فالمعركة إذن ذات بعدٍ قانوني بالأساس، لذلك نجد التيار العلماني يحشد نسيجه الجمعوي من أجل معركة تغيير المدونة أو تعديلها، وإذا اصطدم بمؤسسة التحكيم[3] وحاجاتها السياسية فقد يتنازل عن التغيير ويتبنى التعديل دون أن ينطلق من قناعةٍ بهذا الشأن. إنما يصرح علناً بأن قبوله إنما هو تكتيكٌ مرحلي، يتبعه بالضرورة استجماع الأنفاس من أجل خوض معركةٍ جديدةٍ على المستوى القانوني، ذلك أنه ينسجم تماماً مع منطلقاته المرجعية التي بمقتضاها يلزمه أن يخوض معارك تلو أخرى إلى أن تتطابق المدونة المؤطرة للأسرة مع المواثيق الدولية.

---

(١) برنامج بثته قناة دوزيم للمشاهد المغربي، مساء الأحد، شتنبر ٢٠١٢م.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المقصود تدخل الملك بمقتضى سلطاته الدستورية في التحكيم عند الخلاف الصارخ بين مكونات الأمة المغربية.

يقول بلال التليدي: «الطرح العلماني ليس معنياً بإعادة النظر في مسلمات المقاربة القانونية؛ لأنه أصلاً ليس معنياً بتقويم النصوص القانونية في إطار الجدل الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، وإن فعل ذلك فمن باب الحجاج والمناظرة التي تتطلبها القوة الاقتراحية، إنما هو معني بدرجة أكبر بتوفير كل الشروط التنظيمية والموضوعية، مستثمراً المناخ الدولي لخوض المعركة القانونية في اتجاه تقريب النصوص القانونية من المرجعية الكونية، وما لم يصل إلى هذه الدرجة، فسيظل يناضل على الجبهة القانونية مستثمراً النسيج الجمعوي وآليات الضغط الخارجية من أجل كسب رهان المرجعية، إيماناً منه أن قضية المرأة لن تحظى بمعالجةٍ سليمةٍ حتى تسود المقاربة الكونية أو «المقاربة حسب النوع»[1].

يحتاج الطرح العلماني في تعديل أو تغيير البنود المؤطرة للأسرة المغربية إلى أكثر من الحراك الجمعوي والقانوني، فالمجتمع المغربي ـ بالرغم مما أصابه من تصدع قيمي وثقافي ـ إلا أنه لا زال يتمسك بشدة بقدسية التشريع الأسري، لذلك نجد الخطاب العلماني يوجه مناضليه إلى الجبهة الخارجية حيث المنظمات الحقوقية الدولية ذات الثقل والتأثير العالميين.

فتحت عنوان «حقوق المرأة وقضايا النوع الاجتماعي» نظمت الشبكة الأوروبية المتوسطية لحقوق الإنسان اجتماعها

---

(١) حوار مع العلمانيين المغاربة ص٢٠.

الأول باستكهولم في العاشر والحادي عشر من ماي سنة ٢٠٠٩م، والذي حضرته عشرات المنظمات النسوية العربية والغربية، ومن بينها الجمعية المغربية لحقوق الإنسان، قالت فيه مديرة المركز: «إن العضوية تتطلب العمل الكثير، وأنه يتوقع من الأعضاء بذل الجهد وتكريس الوقت والتفاني، وأبرزت ضرورة التواصل المنتظم بين أعضاء الشبكة وبين المؤطرين والموجهين».

وفي سياق المؤتمر نفسه، صرحت رئيسة الجمعية المغربية الديمقراطية لنساء المغرب، بأنه في كثيرٍ من المناطق المحلية في المغرب، لا يمثل إدماج «النوع الاجتماعي» وحقوق المرأة مشكلةً على الإطلاق.

وفي نهاية اللقاء تم الاتفاق على جملةٍ من البنود والتوصيات منها:

- إلزام الحكومات في المنطقة بخطة عمل اسطنبول.
- أن يجري دفع الاتحاد الأوروبي إلى احترامه بإدماج النوع الاجتماعي.
- التشديد على الالتزام باتفاقية سيداو.
- كسب التأييد وممارسة الضغط.

وأشار المؤتمر في نهاية اللقاء إلى «أن السياق السياسي السائد في الجنوب، يوضح حالة عجزٍ ديمقراطي عام. فالحكومات، وفي إطار سعيها للبقاء في السلطة، تقوم باستخدام حقوق المرأة كأداةٍ؛ أي: أنها تتخد تدابير قانونيةً إيجابيةً لتظهر

أمام الغرب بصورةٍ جيدةٍ، بينما تقوم داخلياً بإيقاف أي تدابير تضمن تطبيقها، وذلك لإرضاء النفوذ الأصولي المتنامي»[1].

ليس في كلمات مديرة الشبكة الأورومتوسطية أمام ممثلات المنظمات النسوية العربية ما يوحي بمجرد وصف الواقع أو التأطير الحقيقي، أو مجرد حشد الجموع الحاضرة لأجل خوض معاركها القانونية والاجتماعية داخل مجتمعاتها المحلية، بل تشير المصطلحات الموظفة في الخطاب الختامي للمؤتمر ـ وبخاصة كلمات: «إلزام الحكومات»، «دفع الاتحاد الأوروبي»، «التشديد على كسب التأييد»، «ممارسة الضغط»، «النفوذ الأصولي»، «عجز حكومات الجنوب» إلى غيرها من مفاهيم قاصدة، معاني التعبئة والتحريش، بين منظمات المجتمع المدني وبين حكوماتها، وباقي تيارات المجتمع الأخرى.

حاول التوجه النسوي أن يعيد النقاش حول حقوق المرأة إلى واجهة التدافع الثقافي بالمغرب. ولقد أفلح إلى حد كبيرٍ في الوصول إلى هذا الهدف، بحيث استطاعت المنظمات النسوية أن تقتحم المؤسسات الاجتماعية والسياسية، وأن تتزعم التظاهرات المناهضة للتمييز ضد المرأة في أغلب المحافل، وحققت لنفسها مكاسب داخل مواقع متقدمةٍ في مناصب الدولة على مستوى الوزارة وكتابة الدولة والبرلمان ومؤسسات المجتمع المدني

---

(١) مداخلة ماريبت فلوي جورغينتن ـ ستوكهولم، الاجتماع الأول لمركز الشبكة الأورو متوسطية لحقوق الإنسان، ١٠ ماي ٢٠٠٩م.

المختلفة، وأضحى الحضور المغربي النسوي أكثر قوةً ونوعيةً واستقلاليةً وقدرةً على التأثير في المشهد الثقافي والسياسي.

لكن في النهاية هل كانت هذه المكاسب التاريخية لترضي الطموح النسائي في المغرب؟ أليست هذه الإنجازات والمكاسب هي العناوين الكبرى التي رفعتها اتحادات النساء في بداية حركتها النضالية؟ ألم يكن الهدف منذ البدء هو تعديل القوانين وتطويع القضاء وتوجيه بنود الدستور كي تكون في خدمة حرية المرأة المغربية وحقوقها الكاملة؟ ألا يعبر القانون المدني المغربي الحالي عن شيءٍ من هذه المطالب والتحولات؟ ألم توقع الحكومات الثلاث المتعاقبة على صكوك الموافقة والرضوخ لمطالب العلمانيين الخاصة بحقوق المرأة، وبالتالي إعادة النظر في نصوص الدستور المنظمة لأحوال الأسرة والحقوق الزوجية؟

في هذا السياق يلاحظ في الطرح العلماني بعض التردد والاضطراب، هل لأنه مطلوبٌ منه ألا يلعب لغة تنويع الخطاب لقصد المساجلة، وبالتالي ينطلق تارةً من المرجعية الكونية، مرجعية حقوق الإنسان كما استقرت في المواثيق الدولية، وتارةً ينطلق بانتقاء مكشوف من بعض الفهوم في نصوص الشرع ومقاصد التشريع. إن هذه اللغة تؤثر على المنزع السجالي الحجاجي الذي يصلح في المناظرة، ولا يصلح في إنضاج حوار وطني حقيقي، إن الانطلاق من مرجعية حقوق الإنسان تجعل محور الحوار الوطني هو حوار المرجعية الذي ينبغي أن يدشن

لحظةً واحدةً، لتحسم بعد النظر فيه كل الإشكالات المتفرغة عنه، وإن الانطلاق من بعض فهوم الشرع على الأقل يجعل دائرة النقاش في مجالٍ تداولي واحدٍ، هو الحقل الأصولي الشرعي الذي يحسم بالنظر إلى آلة الاجتهاد والنظر في تحقيق المناط، الذي يستعين طبعاً بعلوم الإنسان التي تنتج المعرفة القريبة من الموضوعية في حقل قضايا الإنسان.

المطلوب إذن أن نحدد موضوع التدافع الثقافي في المسألة النسائية: هل نحن أمام صراع مرجعيتين تختلف منطلقاتهما؟ أم نحن أمام اختلاف في الاجتهاد الشرعي من داخل الحقل الأصولي الإسلامي؟

في رده على رسالة «اتحاد العمل النسائي» حول تعديل مدونة الأسرة المغربية، بين الدكتور محمد الحبيب التجكاني: «أن الخلط بين وحدات المطالب، أعطى إحساساً بأن هذه الوحدات رغم انتمائها لمستوياتٍ مختلفة، استعملت كغطاءٍ للمطالبة بالتناقض مع الإسلام، الذي يشكل أساس النظام الاجتماعي وأساس النظام السياسي منذ إدريس بن عبد الله رضي الله عنه إلى الآن، وقد يزداد هذا الإحساس بالاستغفال والتهويل إذا أخذنا في الحسبان أن رسالة الاتحاد النسائي تنص في أول عبارة لها: أن الإسلام كمبادئ متضمنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وغيره من المواثيق الدولية، مع أن مبادئ الإسلام لا يمكنها أن تتضمن في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ لأنه وضع في غيبة

المسلمين، وهو ينتمي كذلك إلى فلسفة الليبرالية والمادية، التي لا تعترف بسيادة الله تعالى على الأرض»[1].

ويرى الأستاذ التجكاني أن طرح قضايا المرأة من قبل التيار العلماني في المغرب في هذا الوقت بالذات وبهذه الحدة، من ورائه عواملٌ خارجيةٌ واضحةٌ. وهنا يبرز التفسير التاريخي لهذه المسألة، باعتبار أن محاولة تعديل نصوص الشريعة أو محوها ليس أمراً جديداً. وهكذا، فان تحريك قضية الأحوال الشخصية بهذه الحدة، وفي هذا الظرف العالمي بالذات، ربما يشير إلى أن الدوافع ليست وطنيةً مائة بالمائة، والكل يعلم أن الصليبية في صورة الماسونية سبق أن حركت القضية ـ دون جدوى ـ في بداية القرن على يد قاسم أمين وأضرابه، وكان خديوي إسماعيل باشا يطلب سنة ١٨٦٣م من رفاعة الطهطاوي أن يكون مبعوثه إلى علماء الأزهر ليقنعهم بقبول قانون نابليون بدلاً من الشريعة الإسلامية، قال إسماعيل للطهطاوي: «إنك منهم ونشأت معهم، وأنت أقدر على إقناعهم، أخبرهم أن أوروبا تضطرب إذا لم يستجيبوا إلى الحكم بشريعة نابليون»[2].

ومن تاريخ مصر الحديث، ينتقل التجكاني إلى تاريخ المغرب، فيشير من خلاله إلى كلمة السلطان محمد الخامس التي صرح بها مباشرةً بعد الاستقلال، والتي جاءت في سياق أسئلة

---

(١) قضية مدونة الأحوال الشخصية بالمغرب ص١٤ ـ ١٥.

(٢) المرجع السابق.

البحث عن القوانين والتشريعات المنظمة للأسرة والمجتمع داخل دولة ما بعد الاستقلال، وجاء في الكلمة أن: «تطبيق الشريعة الإسلامية هو تدعيمٌ لاستقلال المغرب، وباعتبار أن المغرب بصفته بلداً إسلامياً، غنيٌ كل الغنى عن الاستيراد في المجال القانوني، ولا يخفى أننا أمةٍ عريقةٍ في ميدان الدراسات الفقهية والتشريع، نملك من ذلك ثروةً تغنينا عن اتخاذ قوانين موضوعيةٍ لدول أخرى»[1].

يحاول الخطاب الإسلامي ـ في بعض تلاوينه ـ أن يدافع عن أطروحته المؤصلة بنصوص الشرع والتراث الفقهي، من خلال استثمار البعد التاريخي وفتح ملف الحركات الارتدادية، والنبش في تاريخ الملل والنحل التي كان لها قصب السبق في تدشين خطوات التراجع عن أحكام الشريعة أو عن بعضها، كما فعل التجكاني عندما أصل لردة العلمانيين المعاصرة في موضوع حقوق المرأة من خلال العودة إلى الحركات الارتدادية التي عرفها تاريخ المغرب وبخاصة زمن الحكم البرغواطي.

وقد تكون هذه الإطلالة التاريخية مرفوقةً ببعض الفوائد المعرفية الخاصة بتشكيل الهوية، لكنها أيضا ستفتح الباب واسعاً لنقاشاتٍ مقابلةٍ، قد تجعل من تاريخ الارتداد ومن تاريخ الابتداع في الشرع ومن تاريخ الانخلاع من الشريعة ومن نبذ الدين جملةً، تاريخاً حقيقياً للمغرب وهويةً متكاملةً وتنوعاً ثقافياً للشخصية المغربية المعاصرة.

---

(١) رشيد عبود: الأحوال الشخصية ص٦٩.

استثمار الخطاب السياسي للدولة المغربية، باعتباره ينطلق من محدداتٍ رئيسيةٍ يعتبرها مقدساتٍ مركزيةً لا ينبغي المساس بها، وأهمها في ذلك كله: كون الإسلام دين الدولة الرسمي، وأحد المحددات الأساسية في تشكيل الوعي السياسي لدولة الدين في المغرب: «مفهوم إمارة المؤمنين»، وهو مفهوم مركزي يضع سلطة الدين والدنيا في يد الملك، وهو ما يعني: أن هوية الدستور المغربي الذي يشكل الغطاء القانوني والشرعي والروحي والسياسي لمؤسسات الدولة، يخضع من حيث الوضع الاعتباري والابتدائي ومن حيث تعديله أو الاجتهاد فيه لسلطة أمير المؤمنين.

ومن هنا سنجد شريحة من علماء المغرب وبعض التيارات الإسلامية الإصلاحية وبعض المؤسسات الإسلامية الرسمية ستختار أن تستظل تحت مظلة أمير المؤمنين، وسيكون منطلقها في الدفاع عن الهوية الإسلامية والمرجعية الفقهية والشرعية، من داخل جبة الإسلام الرسمي: إسلام الدولة.

فتحت عنوان «الكلمة الفصل لسلطان المغرب»، يقول الحبيب التجكاني: «إن كلمة السلطان تعني: الحاكم الأعلى للأمة الإسلامية الذي يتسلم سدة الحكم بناءاً على عهدٍ بينه وبين الأمة، سماه القرآن والحديث «البيعة» أو «المبايعة»، والذين يبايعونه هم الخلفاء عن الله تعالى في الأرض، وبمقتضى هذا العقد، يصبح من الواجبات على من بايعوا

أفراداً وجماعاتٍ، أن يسمعوا ويطيعوا فيما لا يخالف أمر الله ورسوله»[1].

وفي السياق ذاته ينقل التجكاني خطاب الحسن الثاني في ٢٠ غشت سنة ١٩٩٢م الذي قال فيه: «لا يمكن أن نتكلم عن الشعب المغربي دون أن ننوه بالمرأة المغربية؛ لأنني أعلم ما حملته من عبءٍ ومسؤوليةٍ في إنجاح هذه الثورة ـ الملك والشعب ـ إنني أسمع أنك تشتكين من المدونة، فاعلمي أن المدونة هي قبل كل شيءٍ في عنقي، وأنا أتحمل مسؤولية تطبيقها أو عدم تطبيقها، فارجعي هذا الأمر إلي، وإياك والخلط بين ما يتعلق بدينك، وما يتعلق بدنياك والسياسة، اعلمي أن ملك المغرب الذي هو في آن واحد أمير المؤمنين، له الصلاحية لأن يطبق ويفسر آخر آية نزلت على النبي ﷺ، حين قال سبحانه: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٤]. فأنا أعلم رواسخ الدين، كما أعلم أين يجب الاجتهاد في الدين، فإياكن ثم إياكن أن تخلطن هذا بذاك، وإياكن أن تظنن أن علماء المغرب متزمتون، فابتعدن عن الخلط جزاكن الله خيراً وحفظكن»[2].

ليس كل تيارات المد الإسلامي قد انخرطت تحت إسلام الدولة الرسمي، وإن كثيراً من مراجع التدين في المغرب اختارت

---

(١) الحبيب التجكاني: المرجع السابق ص١٠٠.

(٢) جريدة الرأي العام لسان حزب الشورى والاستقلال، ع١٠/ ٢٢ غشت ١٩٩٢م.

أن تدافع أو تبني أطروحتها الأصيلة بعيدة عن مؤسسة إمارة المؤمنين ومسلماتها السياسية والدينية، بدعوى أن مواجهة المد العلماني التغريبي يقتضي قدراً من الاستقلالية المرجعية والعلمية، وأن مظلة الدولة الدينية لا تشكل في الواقع قيمةً مضافةً في الصراع الثقافي والهوياتي في المغرب، بقدر ما قد تطرحه من عبءٍ وإصرٍ سياسي على حامله، بالنظر الى سمعة النظام الأمنية وعلاقاته المتأزمة بملفات حقوق الإنسان وملفات الرأي العام.

وقد اعتبر كثير من النقاد والمفكرين أن تبني النظام المغربي لملف المرأة والأسرة، قد أضر بمصداقية الموقف الإسلامي الخاص بحقوق المرأة، ورجح كثيراً كفة الطرح العلماني الممثل في اتحادات العمل النسائي، وقوى حجته في هذا الصدد، فالفكر العلماني عادةً ما يضع الدين الإسلامي في سياق التحالف الكلاسيكي بين سلطتي دولة الإقطاع ورجال الدين، وقد اتضح هذا جلياً في طبيعة الحراك النسائي الذي ازدادت حدته تدريجياً في الإعلام والشارع المغربيين، وكذا في خطاب الإعلام الحقوقي الغربي الذي مارس سلطة التعبئة والتحريش كما صرحت بذلك ماريت جورغنسن أمام ممثلات المنظمات والجمعيات النسوية العربية في المؤتمر الأول للمنظمة الأوروبية المتوسطية لحقوق الإنسان باستوكهولم: «إن الحكومات في البلاد العربية، وفي إطار سعيها للبقاء في السلطة، تقوم باستخدام حقوق المرأة كأداةٍ؛ أي: أنها تتخذ تدابير قانونيةً إيجابيةً، لتظهر أمام الغرب بصورةٍ

جيدةٍ، بينما تقوم داخلياً بإيقاف أي تدابير تضمن تطبيقها، وذلك لإرضاء النفوذ الأصولي المتنامي»[1].

لكن في المقابل، هل ثمة وعيٌ داخل التيار الإسلامي لاستيعاب أبعاد هذا النقاش؟ إن السؤال يطرح كثيراً من الإشكالات، ومدخل الجواب عنه سياسي دستوري. فإذا كان النظام السياسي المغربي قد أشار إلى الازدواجية المرجعية، بحيث جعل إسلامية الدولة لا تتنافى مع حقوقها الكونية، فإن معالجة هذه المعضلة يكون بتغليب أحدى المرجعيتين على الأخرى في حالة التنافي، وطبعاً لا يكون ذلك التغليب سوى بالتدافع الثقافي الذي يحضر فيه السياسي، بقدر ما يحضر فيه المعرفي والعلمي، وقد يكون لهذا الإشكال مدخلٌ آخر للمعالجة، فالذي أبقى على هذه الازدواجية في المرجعية على الرغم من إمكانية التنافي، هو القادر على حل المشكلة باعتبار الوعي الدستوري بدلالات العبارات وفضاءات الاستعمال.

سيعود التيار الإسلامي مرة ثانيةً إلى أنسنة خطابه حتى يضعه في بعده الحقوقي والشعبوي، وحتى ينأى به أيضاً عن أي موقفٍ يدخله في حساباتٍ سياسيةٍ ضيقةٍ تصنفه ضمن خطابات النظام أو تحالف «المخزن» كما يسميه الفاعل المغربي.

وهنا يقول التجكاني: «من حق المواطن المسلم أن يتساءل: أي إنسانٍ تدافع هذه المنظمة عن حقوقه؟ أهو إنسان

---

(١) انظر المقولة في الاستدلال السابق.

الاشتراكية المنهارة الذي اختصر الإنسان في المعدة وجرده من الوجدان والروح والهوية؟ أم هو إنسان التبعية التي يربط القيم بالمنفعة ولو على حساب الجماهير التي يدعون الالتحام بها والدفاع عن حقوقها؟

كان من المنتظر من المنظمات الحقوقية أن تطالب بالتصحيح لاسترجاع الهوية كشرطٍ ضروري لانطلاق التنمية الشاملة، وبالذات كان المنتظر من منظمات حقوق الإنسان بالمغرب أن تطالب بتطبيق ظهير ١٩٠ ـ ٥٧ ـ ١ الخاص بإحداث لجنة تدوين الفقه الإسلامي الذي لا زال ساري المفعول قانوناً، وذلك لاستكمال تدوين الفقه الإسلامي باعتباره أرضيةً لأي تقدمٍ منشود»[١].

قد يكون حديث التجكاني قد وضع النقاش الحقوقي في مساقه الحضاري الدافع للحوار الوطني والنقاش المعرفي والعلمي الناجع، لكن هل كل فصائل التيار الإسلامي وعلمائه ومنظريه ومؤسساته العلمية والروحية يناقشون الحقوق الاجتماعية للأسرة بهذه الأريحية وهذا الاتساع في الأفق الفكري والعلمي؟

إن ما يقال عن ألوان الطيف في الأحزاب والفرق العلمانية يقال أيضاً في الصف الإسلامي، فإلى جانب الأطروحة العلمية الوازنة في بابها، ثمة أطروحاتٌ يغلب عليها طابع الاستعراض بدل الاستنهاض، وطابع التعبئة بدل البناء والتوعية، وأحياناً تكون

(١) قضية مدونة الأحوال الشخصية المغربية: الحبيب التجكاني ص٦٩.

قراءة الإشكال محكومة بالاستتباع المباشر بالنص الشرعي قطعياً كان أو ظنياً، وهنا يصبح استصدار الأحكام في وجه المخالف سلاحاً قاضياً ليس على حججه وبراهينه في القضية، بل مجهزاً على وجوده وعلى كيانه الثقافي والمادي أيضاً.

فتحت عنوان: «حدث الأحداث في الإسلام في المغرب»، كتب الشيخ والمحدث عبد العزيز بن الصديق: «ما من يوم تطلع شمسه إلا ويطلع فيه على الشعب المغربي أناسٌ بأقوالٍ وآراء وأفكارٍ منكرةٍ جاهليةٍ، إن دلت على شيءٍ، فإنما تدل على ما وصلت إليه العقيدة الإسلامية بين من يدعي الثقافة من تدهورٍ وجهلٍ بحقيقتها. إن المقرر في شريعة الإسلام بإجماع أهل الإسلام في شرق الأرض وغربها منذ أن أظهر الله الدين وارتضاه لعباده، هو أن المحكوم عليه بالطعن في قواطع الإسلام وإنكار ما ثبت بالقرآن، يكون مرتداً كافراً يستتاب إن كان حديث عهدٍ بالإسلام، وإلا فلا فيستتاب إن كان ولد أبوين مسلمين وتربى بين المسلمين، ويفسخ نكاحه لردته، ولا يرث ولا يورث؛ لأنه لا يتوارث أهل ملتين. هذا حكم الشريعة فيمن ارتد وكفر بعد إسلامه، فالردة كفر المسلم بصريح اللفظ أو لفظ يقتضيه أو فعل يتضمنه... فجميع هذه الأباطيل التي يدعو إليها الاتحاد النسائي كفرٌ محضٌ وردةٌ باتفاق المسلمين، لا يجوز الاستماع إليها والمجادلة في شأنها فضلاً عن إقراراها، وتأييد الدعوة إليها... ومن استحسن شيئاً من ذلك أو أقره أو وافق عليه، فهو كافرٌ مرتدٌ

خارجٌ عن ملة الإسلام، حلال الدم والمال، لا يجوز أن يقبر مع المسلمين»[1].

قد لا يختلف اثنان داخل التيار الإسلامي حول حجية النصوص الشرعية التي استثمرها الشيخ ابن الصديق لاستصدار أحكامه بالردة والاستتابة والكفر وغيرها، غير أن الاختلاف عادةً ما يطرح في إطار منهج التأويل وصيغ التنزيل. فالنص الشرعي هو بذاته الذي حكم به الجيل الأول من المسلمين، لكن أرضية النقاش وواقعه مختلف جداً، ولعل هذا ما دفع بكثيرٍ من أقطاب الخطاب الإسلامي إلى توجيه قبلة النقاش باتجاه الطرح الاجتماعي والنفسي، كما ذهب إلى ذلك الحبيب التجكاني عندما أوضح بأن المشاكل الحقيقة للأسرة المغربية ليست هي تعدد الزوجات أو الولاية في النكاح وما شابه ذلك، ولكنها مشكلة الاهتزاز الذي أصاب الشخصية الإسلامية، ففقدت توازنها الثقافي، ومن ثم توازنها الاجتماعي والاقتصادي، فازداد التوتر والتفاوت الطبقي وكثرت البطالة وارتفعت الأسعار، فترتب عن ذلك: أن فرضت العنوسة على النساء والرجال معاً.

والحل يكمن في مراجعة الشخصية وإصلاحها أولاً قبل مراجعة القانون وإصلاحه، ولا يكون ذلك إلا عن طريق تطبيق الشريعة الإسلامية الذي يحرر الاقتصاد من الربا والتبعية كوقود للتضخم والبطالة، ومن الأثرة والتباعد الطبقي بقواعد التكافل

---

(١) جريدة الفجر، ع٤ ذو الحجة ١٤١٢هـ.

الاجتماعي ونظام الزكاة، والذي يوجد شورى فعالة تساعد الكفاءات على الإسهام في البناء الاجتماعي العام، في مناخٍ ثقافي يسوده الإيمان والأخوة والرغبة في بناء حضارةٍ متميزةٍ منسجمةٍ مع خصائص المجتمع الإسلامي ومقوماته الروحية[١].

والواقع أن ما نراه من تدافعٍ ثقافي وسياسي حول المسألة النسائية، قد يغيب المقاربة بهذه المنهجية العلمية الرصينة. ففي غمرة السجال تختلط المرجعيات، فيحضر الفقه والسوسيولوجيا وعلم النفس والقضاء والمحاكم وأمريكا والغرب والأموال والمساعدات والعمالة للأجنبي...

وهكذا يجتهد كل طرف في بناء أطروحته من داخل النصوص والفهم الفقهي والمقاصدي، ويحضر علم النفس والاجتماع ليزكي الطرح بالمعطيات التي قد تحضر على التو، باعتبار أن العلمين ضرورة معرفية، يشتغل بهما على العينات التي يجوز تطويعها لمقتضيات الاستشهاد.

كما تحضر العرائض والنزول إلى الشوارع والاحتكام إلى لغة الغلبة والعصبة والكثرة، ليغيب في خضم ذلك الحوار العلمي المؤسس على الأسئلة الواجب طرحها.

من الملاحظ أن دائرة الخلاف الإسلامي العلماني تتسع كلما توسل الفريقان بالعلمي لخدمة السياسي والقومي، وهو ما يعيدنا مرة أخرى إلى سؤال الهوية وإشكال المرجعية. إن توحيد

---

(١) محمد الحبيب التجكاني: المرجع السابق ص٧٠.

لغة التواصل ومفردات الخطاب يمكن أن يقرب وجهات النظر تلك، ويمكن أن يقتل ذلك السياسي الذي ينمي دائرة الخلاف ويوسعها، وهذا ما يقتضي ـ كما يقول بلال التليدي ـ أن يتصارح الكل: هل المرجعية الإسلامية هي المنطلق بحيث نقبل نصوصها القطعية فيزول الخلاف عندها، ونختلف في توجيه نصوصها الظنية، ونجتهد فيما لا نص فيه بإعمال آليات الاجتهاد المنفتح على ثمرات علم النفس والاجتماع المنهجية؟ أم نجعل من ازدواجية المرجعية منطلق الحوار والنقاش حول كل الموضوعات ذات الصلة بالهوية؟ أسئلة تنهي الحربائية في الموقف والانتقاء اللامنهجي الذي يوظف كل شيءٍ في غياب الصرامة المنهجية والالتزام المرجعي[1].

أليس المطلوب في ظل الخلاف المرجعي أن تنتهي لغة التراشق والثنائيات والتوصيفات الجاهزة والأحكام الاطلاقية والتصنيفات المعممة من مثل: «الاجتهاد المتشدد» و«الاجتهاد المستنير»، «النسبية»، «الحق الإلـٰهي الذي يصادر حق الآخرين في الاجتهاد»؟

من اللافت للانتباه أن تستهوي هذه اللغة بعض أقطاب التيار الإسلامي فتجده بدوره يسلك أسلوب التمايز والمماحكة في بعض القضايا التي تقفز على مسلمات المنهج الأصولي وأدبيات الخلاف الفقهي، فإذا كانت نصوص الولاية ظنيةً في دلالتها، فهل ينبغي لمجرد المماحكة أن تصير قطعيةً في دلالتها؟

---

(١) حوار مع العلمانيين في المغرب ١٩.

وإذا كان الخلاف معتبراً بين الفقهاء في سن الزواج، فلماذا نبتعد هنا عن «دائرة العفو» في جو التقارب والاعتدال الذي يتأطر فعلاً بالبحث الاجتماعي الميداني.

إن لغة المنهج هي في الواقع لغة النص الشرعي قطعيه وظنيه، قرآنه وحديثه، فأين هو المنهج إذن في الخطابين العلماني والإسلامي معاً، وبخاصة أن الحرص على التزام المنهج في التدافع الثقافي والسياسي يورث الرشد في الموقف والاعتدال في التناول، وهي مطلوبات في كل حوار وطني هادف؟

الفصل الرابع

المسألة اللغوية

الفصل الرابع

المسألة اللغوية

تطرح المسألة اللغوية في صلب الخلاف الإيديولوجي بين التيارين العلماني والإسلامي، ذلك أن الأرضية الثقافية تشكل المشروع المجتمعي. وإذا كان التيار الإسلامي يجعل من الإسلام كمعتقدٍ وكدينٍ الصرح الحقيقي للهوية المغربية، فإن الطرح العلماني يسعى من منطلقٍ تاريخي للبحث عن هوية المغرب قبل دخول الإسلام إليه، أو البحث في إطار هوياتٍ تاريخية متعددةٍ وليس واحدة، تلك الهويات التي لن تتحدد طبعاً إلا داخل الفضاء اللغوي والثقافي الذي كان المغاربة يعيشون تحت سقفه.

هكذا أخذ البعد اللغوي في سياق الخلاف العلماني الإسلامي منحىً إيديولوجياً بحتاً، متجاوزاً بذلك كل النقاشات الثقافية والمغربية المتداولة في إطار البحث اللسني والتاريخي. إننا نتحدث هنا عن الأصلح لغوياً للتداول والاستعمال والهيمنة الثقافية، والأصلح إنما يحدده التاريخ والقدم والقدرة على استيعاب الإشكالات المعاصرة على اختلاف توجهاتها.

سيجد التيار الإسلامي نفسه ـ باعتباره الممثل الشرعي للدفاع عن اللسان العربي ـ أنه أمام تياراتٍ ثلاثة دافعة: التيار الأمازيغي والتيار الفرنكفوني وتيار التدريج.

يقول محمد الأوراغي أستاذ اللسانيات في جامعة محمد الخامس وهو مؤسس نظرية اللسانيات النسبية: «الحركات اللغوية النشيطة في المغرب لا تتوقف عن التكاثر ولا تفتر عن تنويع أساليب العمل وتنمية قدرتها المؤثرة في تغيير الخريطة اللغوية، عملها ممنهجٌ وهادفٌ، منطلقاتها قد تختلف، لكنها تلتقي جميعها في العمل الجاد على استئصال اللغة العربية من المغرب وتعويضها باللغة الفرنسية، باعتبارها من التراث الحديث الموروث عن العهد الجديد»[1].

ويضيف في السياق ذاته: «وأهم هذه الحركات اللغوية النشيطة تركز حالياً على ما يلي:

أولاً: الحركة الفرنكفونية: وتنطلق من أن العربية لغةٌ قديمةٌ تحمل ثقافةً تقليديةً عتيقةً، اجتماعهما عائقٌ للإنسان المغربي على الانخراط في عصر الحداثة، ومن ثمة، ليس بوسع المجتمع المغربي أن يلتحق بأهل زمانه من المجتمعات المتحضرة، إلا إذا أخذ بالأسباب الحقيقية، وهي الفرنسية، اللغة الحية ومعها ثقافتها العصرية.

ثانياً: الحركة البربرية ـ أو الحركة الأمازيغية ـ التي أنشأتها

---

(١) الدارجة والسياسة اللغوية بالمغرب، المركز المغربي للدراسات والأبحاث ص٧٦.

المؤسسة الكولونيالية في العشرينات من القرن الماضي، وجددتها مراراً منذ الستينات من نفس القرن، وكان الهدف من إنشائها محصوراً في ضبط الصراع اللغوي الاستئصالي، وتحويله من صراع بين العربية الأصيلة والفرنسية الدخيلة، إلى صراعٍ وطني بين لغاتٍ مغربيةٍ تفاعلت كثيراً وتساكنت قروناً، وبتحويلِ اتجاه الصراع اللغوي، انقلبت الفرنسية إلى لغةٍ محايدةٍ تصلح كحلٍ وسطٍ لفض النزاع الوطني والمحافظة على السلم الاجتماعي.

ثالثاً: الحركة اللهجية: وقد ارتبط ظهورها بنشاط الحركة الاستشراقية المصاحبة للتوسع الأوروبي في وطن العربية والإسلام، وهي تلتقي منذ النشأة إلى اليوم في العمل المتواصل على مناهضة اللغة العربية، وتختلق لذلك ركاماً من المبررات التسويقية للقرارات المتخذة في مجال السياسة اللغوية[١].

من خلال هذا التتبع الفاحص للأرضية اللغوية في المغرب، يتبين أن التيار الإسلامي بدأ يدرك حجم الإشكال الثقافي الذي يواجهه. إن الأرضية العلمانية صارت تتوسع شيئاً فشيئاً لكي تستوعب كل الأصوات والنداءات التي كانت ولا تزال تنادي بإسقاط اللغة العربية عن عرشها كلغة البلاد الرسمية.

تنطلق الحركة الأمازيغية في إطار حراكها الإيديولوجي من

(١) الدارجة والسياسة اللغوية في المغرب ص٧٦ «المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة».

منطلق المظلومية، كما يشير إلى ذلك أحمد عصيد أحد العلمانيين المؤسسين للحركة الأمازيغية بالمغرب بقوله:

«لاحظت بأن الخطاب القومي العربي يعتبر العروبة أساس الهوية، ويعتبر كل العناصر الأخرى لا تدخل في إطار العروبة، إما روافد ملحقةً، وإما يهملها أو يغفلها أو يعتبرها عناصر تهديدٍ لوحدة البلاد، أو يربطها في أحيانٍ كثيرةٍ بالاستعمار، مما يؤدي إلى نتائج غير محمودةٍ.. ولاحظت أيضاً أن الخطاب الإسلامي هو أساس للهوية، ولكنه يتحفظ بالنسبة للعناصر الأخرى، كما لو أنها مهددةٌ للمشروع الذي يرومه المشروع الإسلامي، من جهة أخرى، لاحظت أن الخطاب الرسمي للدولة ينهل من نبعين أساسيين: العروبي والإسلامي، فيعتبر أن شعار العروبة والإسلام هو شعارٌ يلخص هوية الدولة، وهوية الأمة المغربية، وأدخل الأمازيغية إلى دائرة الطابو السياسي ودائرة الممنوع؛ لأننا عندما نقول العروبة والإسلام، فمعنى هذا: أن ليس هنا أي محددٍ آخر يمكن أن يعترف به كمكونٍ لهوية البلاد..

ويضيف قائلاً: عندما درست أدبيات الحركة الأمازيغية، وجدت أن الحركة قامت بإضافة البعد الأمازيغي في الهوية، دون أن تلغي الأبعاد التي كان تتحدث عنها الأطراف الأخرى في السابق، ففي مذكرةٍ رفعتها جميع الجمعيات الأمازيغية إلى القصر الملكي عام ١٩٩٦م من أجل تعديل الدستور، اقترحوا على الملك على أن تكون الأمازيغية من بين أبعاد الهوية بجانب

العروبة والإسلام، ولهذا اعتبرت هذا الخطاب خطاباً تكاملياً وديموقراطياً[1].

ولا يرى أحمد عصيد ـ ودائماً في سياق رفع شعار المظلومية التاريخية والدستورية ـ أن يتسع صدر الدستور المغربي ليشمل جميع الهويات التاريخية ذات البعد المتوسطي والإفريقي واليهودي وهكذا.

والملاحظ في الخطاب الأمازيغي نزوعه نحو إشكالية التناظر والتقابل الفكري والمبادرة التاريخية، ولربما هذا ناجمٌ عن حدة المواجهة الفكرية والمحلية والإقليمية، وهو نزوعٌ يشد هذا الخطاب إلى دائرة الدفاع عن الذات تارةً، وتارةً أخرى نقض خطاب الآخر، كما نلاحظ في حديث أحمد عصيد وهو يدافع بشراسةٍ عن أصالة اللسان الأمازيغي كهويةٍ وثقافةٍ وإيديولوجية، يقول: «العربية والأمازيغية متفاوتتان في الرصيد التاريخي، فالعربية لها رصيدٌ ضخمٌ مكتوبٌ، ولكن هذا الرصيد لا يظهر على مستوى القيمة الإنسانية. فالأمازيغي متشبث بلغته كما لو أنها أجمل لغات العالم، بغض النظر عن رصيدها الحضاري. وفي النهاية، لا ينبغي أن نخضع عناصر الهوية لأي نوعٍ من المقابلة المعيارية؛ لأن هذا يؤدي إلى نتائج غير محمودةٍ، والأفضل أن نضع كل عنصرٍ في مكانته التي تسمح له أن يؤدي فيها وظيفته في تشكيل الهوية المغربية المتكاملة[2].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الإسلاميون والعلمانيون ص٥١ ـ ٥٢.

وفي السياق ذاته، يرى الأستاذ محمد المدلاوي ـ باحث في المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية ـ أن الصراع الثقافي اللغوي في المغرب يعود بالأساس إلى إشكالية المنافسة واحتلال السوق الإعلامية المحلية، وإلا لم لم تطرح مسألة الدارجة في الإعلام المغربي إلا الآن، ولكن عبر أربعين سنة، عندما كانت فيها الدارجة المصرية هي السائدة، لم يتضايق أحد من هذا الأمر، الآن لما أخذت الدارجة/الأمازيغية تناقش سواء في الإنتاج أو الدبلجة، بدأنا نطرح حديث التهديد ومسألة الهوية المغربية والخصوصية الثقافية؟[1].

وبنفس شعور المظلومية يحاول التوجه الفرانكفوني واللهجي بالمغرب أن يبرر تعلقه بالفرنسية والدارجة كمعطىً ثقافي ومرجعيةٍ فكرية، عندما يطرح اللغة العربية كمعطى متسلطٍ على وعي المغاربة، وقيدٍ معرفي وإصرٍ إيديولوجي، يعيق أي عملية للتحديث والعصرنة بالبلاد.

وفي هذا السياق جمعت دومنيك كوبي في شريطها «نايضة» ممثلين فرنكفونيين؛ كمحاولةٍ منها لتأصيل الدعوة إلى الدارجة والفرنسية فكرياً واجتماعياً خاصةً بين صفوف الشباب، والمجموعات الغنائية العصرية، ومن بين الوجوه المغربية المنخرطة في هذا التوجه عزيز داكي الناقد التشكيلي والمدير الفني لمهرجان موازين، والذي صرح بلغةٍ فيها رائحة المظلومية

---

(١) الدارجة والسياسة اللغوية بالغرب ص١٠٢.

والعداء المكشوف للغة العربية: «أعتبر اللغة الدارجة لغة مكتملة السيادة. فمن غير المنطقي أن نكتب بلغةٍ لا تتطور كالفصحى، . إننا كمغاربة نعيش في شيزوفرينيا، نحيا في لغةٍ ونكتب بأخرى، ويمكننا أن ندرس بالدارجة الاقتصاد والمعلوماتية والأدب، وأن نبدع بها في المسلسلات التلفزيونية والسينما»[(١)].

وللإشارة، فإن المخرجين المغاربة واعون بالمسألة اللغوية إلى حدودٍ قصوى، فمثلاً المخرج محمد إسماعيل صرح مرةً أنه: «يرفض إخراج الأفلام باللغة العربية؛ لأنه يرى أن هذه الأخيرة تصلح للأفلام التاريخية أكثر منها للأفلام الاجتماعية، التي تتناول مواضيع بسيطةً وقريبةً من هموم المواطن العادي؛ لأنها في تلك الحالة ستفتقد إلى الواقعية المطلوبة التي تعطيها الدارجة للعمل السينمائي»[(٢)].

ويعتبر كثير من المهتمين بالشأن الفني في المغرب أن اعتماد «الدارنسية» أو الدارجة الممزوجة بالفرنسية، وتهميش العربية يعود بالأساس إلى حساباتٍ ماديةٍ صرفة، فعادةً ما يكون المنتج الإعلامي أو السينمائي منتجاً مشتركاً تساهم فيه أموال فرنسية، فالمنتج الغربي الذي سيساهم في الإخراج والإنتاج، عادةً ما يفرض شروطه الثقافية واللغوية.

لكن هل الدعم المادي يفسر كل شيءٍ في الواقع الثقافي

---

(١) الدارجة والسياسة اللغوية في المغرب (٨٦) نقلاً عن الشرق الأوسط، ٢١ مارس ٢٠٠٧م.

(٢) المرجع نفسه ٩٥.

والاجتماعي والفني المغربي؟ هل كون الشريك الفرنسي جزءاً في العملية الثقافية والفنية يعطيه الحق في فرض الدارجة المبتذلة على المشاهد المغربي، الذي يساهم قسرياً في ميزانية الإنتاج التلفزيوني؟ وقبل هذا كله، أليس من حق المواطن المغربي أن يسأل عن هذه الشراكة نفسها؟

يقول الممثل محمد زهير: «اعتمدنا أنا وسليم لعروسي في كتابة الحوار على لغة الحياة اليومية (اللغة القاصحة)[١] التي لم تكن معتادة في الأفلام المغربية، ولأول مرةٍ قيلت كلماتٌ وجملٌ، اعتبرها الناس مبتذلة»[٢].

ومن شعور المظلومية، ننتقل الآن إلى صفة أخرى ميزت الخطاب العلماني في جدلياته الثقافية والإيديولوجية، يعبر فيها العلمانيون إلى جبهاتٍ معرفيةٍ جد متقدمةٍ، عندما يضعون فيها اللغة العربية وحمولتها الثقافية وتاريخها الطويل على قاعدة التحليل والتشريح وإسقاط النظريات والمفاهيم العلمانية الخاصة، وعادة ما تتميز هذه الصفة بشيءٍ من الحدة والقدح والتعريض الذي يخرج بالخطاب عن طوره الموضوعي والعلمي.

وكنموذجٍ عن هذا الاتجاه نذكر مداخلة الباحث محمد المعموري ـ وهو أستاذ بجامعة بنسلفانيا في الولايات المتحدة الأمريكية ـ يصف العربية بأنها: «لغةٌ معقدةٌ وغامضةٌ، وإن أبرز

---

(١) يقصد بذلك اللغة المباشرة الصادمة المبتذلة.

(٢) مجلة الأحداث تي في، ع١٠١ ـ ٢٨ يناير ٢٠٠٩م.

مظاهر التعقيد يتمثل في طابعها غير المحدد. اللغة الفصحى نظامٌ لغويٌ محددٌ بشكل سيءٍ ويتضمن جوانب هامةٍ غير محددةٍ، إنها خليطٌ معقدٌ... إن العربية هي مصدر إخفاق العالم العربي والإسلامي في ميدان التعليم وفي باقي المجالات الحيوية، وأن الحل يبدو في نظري يبدأ بوعي العرب بـ «عماهم اللغوي» وإقلاعهم عن تمسكهم الإيديولوجي بلغتهم العربية، ثم الشروع في توظيف اللهجات القطرية في التعليم وفي سائر القطاعات»[1].

وفي السياق ذاته يشير أحد أقطاب التيار الأمازيغي وهو عبد السلام بنميس بأنه من: «العبث محاربة أمية أطفال الريف أو الأطلس بالعربية. ماذا يصنعون بأبجدية لغةٍ لا يعرفونها؟ إذا حكمنا الأصل والقيمة التراثية، فالأبجدية الأمازيغية أكثر استجابةً لهذا المعيار، وإذا حكمنا الفعالية العلمية، فالأبجدية اللاتينية أكثر استجابةً، أما الأبجدية المسماة عربية، فلا تحظى إلا بالمرتبة الثالثة. لهذا، فالتنافس بين أبجديتين فقط بدل ثلاث»[2].

وفي حديثه عن أبجدية «تيفناغ»[3] والحرف العربي واللاتيني واختيارات الحركة الأمازيغية في هذا الصدد، يقول المناضل نفسه: «تمتاز أبجدية تيفناغ عن غيرها من الأبجديات المتداولة، بكونها الوحيدة التي تمتاز بصفة الأصالة؛ لأنها إنتاجٌ محلي»[4].

---

(١) سلسلة مقالات أعدها محمد المعموري بتمويل من البنك الدولي، نشرتها جريدة العلم صيف ٢٠٠٠م.

(٢) نوافذ: ع١٧/١٨ غشت ٢٠٠٢م.

(٣) يقصد به الحرف الذي اعتمد في المغرب لكتابة اللغة الأمازيغية.

(٤) نوافذ: ع١٨ غشت ٢٠٠٢م.

يبدو الآن أن التيار العلماني اللغوي انتقل ثقافياً إلى مبرر الأصالة والعراقة والأقدمية. مهما كان هذا المبرر من حيث التهافت العلمي والموضوعي، باعتبار أن كثيراً من الحضارات الضاربة في القدم لم تقدم شيئاً في المجال الثقافي والقيمي والحضاري إلا عندما طرأت عليها متغيراتٌ حضاريةٌ وتلقحت بشعوبٍ وعرقياتٍ ولغاتٍ وافدةٍ.

لكن يبدو أن التيار الأمازيغي يضع الأصالة كمنطلقٍ من منطلقات العلمنة التي لا تعرف حدوداً تقف عندها أو تستند إليها، فقط هل لأن التيار العلماني كمكونٍ ثقافي ينهل من روافد الفكر الحداثي وما بعد حداثي، وهذا الأخير يميل معرفياً وإيديولوجياً إلى إلغاء كل الأصول والمراجع والهويات، ويؤمن إلى حدٍ بعيدٍ باللامرجع أو باللاأصل واللامستند، أو بما يدعوه ميشيل فوكو بفوضى الأصول؟

ليس غريباً أن نجد داخل الخطاب الأمازيغي هذا الميل الما بعد حداثي إلى تحطيم المرجعية، أن نجد داخله هذا النزوع نحو تفكيك كل الهويات، بما في ذلك هوية كل المغاربة كما يقول ابن ميس: «إذا كان الهاجس هو الرجوع إلى الأصل، فأنا من حقي الرجوع إلى الديانة التي كانت سائدة قبل الإسلام، من حقي أن أطالب بالعودة إلى وثنيتي، كما من حقي أن تعود اليهودية والمسيحية»[1].

---

(١) جريدة الصحيفة، ع٩ ـ ٣/ ٩٥ ـ ٢٠٠٣م.

هذه الحدة في الخطاب، ستعلن عن نفسها بشكلٍ سافرٍ في أدبيات المجمعات الأمازيغية، فكل من يعارض الكونغرس العالمي الأمازيغي أو المعهد الملكي للأمازيغية، فهو إما عروبي قومي وإما إسلامي أصولي، وكلاهما يجب مقاومة أفكاره ومصادرة آرائه.

«إن هذه المرحلة يجب أن تشهد تحالف إيمازيغن ضد الإسلاميين، فحقوق الأمازيغ كاملةً، لن يثنينا شيء عنها لا الإرهاب ولا الإسلاميين ولا القوميين العرب»[1].

أياً كانت هذه الآراء فهي تعد جزءاً من تيارٍ عام، بدأ يتلمس طريقه إلى الوجود في الساحة الثقافية المغربية، ولا أدعي حصر جميع المواقف والآراء العلمانية في هذا الصدد، وإلا فالحصر هنا موضوع دراسةٍ أخرى لا يستقيم إقحامها في سياق هذا البحث.

أما الموقف اللغوي في سياق التيار الإسلامي، فقد عرف بدوره غزارةً في الطرح ووفرةً في القضايا، سواء في إطار الردود والمناظرات والجدل الثقافي، أو في إطار بناء المواقف وتشييد النظريات. ونظراً لكثرة المقولات ووفرتها، آثرنا اختيار أهل التخصص منها، أخص بالذكر بعض فقهاء اللسانيات المغاربة، ومن الذين جمعوا في البحث والدربة لساني العرب والأمازيغ في الآن ذاته، ومن هؤلاء أستاذ اللسانيات بجامعة محمد الخامس محمد الأوراغي الذي يقول:

---

(١) محمد الأوراغي: لسان حضارة القرآن ص١٦٨.

«من الثوابت التاريخية أن اللغة العربية، لم تدخل أبداً مع أية لغة قومية احتكت بها في علاقة قوةٍ أو صراعٍ استئصالي، وهو ما جمع بينها وبين الأمازيغيات، لغات الكثير من القبائل المتناثرة في رقعةٍ واسعةٍ من الوطن. بل حرصت العربية على استمرار لغات الأمصار حيةً، فقاسمتها وظائف التواصل القطاعي، وأمدت الشفوي منها بالحرف القرآني، فأصبحت لغةً مكتوبةً، ونقلت إليها بالترجمة كتباً من الفقه الإسلامي، ليعرف الأمازيغي بلغته شرع الله، فيقلع عن أزارفه الوثنية. وبهذا الأسلوب، ساعدت العربية لغات المسلمين الفتية على البقاء والاستمرار قروناً عديدةً، ولم تدخل معها في صراعٍ استئصالي، إلا بإرادةٍ من الحركة البربرية التي ظهرت حديثاً في باريس، لمناهضة العربية وثقافتها الإسلامية ومناصرة الفرنسية وثقافتها النصرانية في ثوبها العلماني الجديد، مع تغليف ذلك كله بمشروعية إحياء الهوية الأمازيغية لغةً وثقافةً».

العربية كما حددها محمد الأوراغي لغة دينٍ كوني لا لغة جنسٍ بشري، وهذا الأمر جعلها تترفع عن لغة الاستئصال أو المواجهة مع اللغات أو اللهجات المحلية كما هو الشأن على الأقل بالنسبة لما فعلته دول مثل إسبانيا وفرنسا في أمريكا اللاتينية وإفريقيا وغيرهما، يقول:

«إن انتشار العربية خارج موطنها الأصلي كان تابعاً لانتشار

الدين الإسلامي في الأرض، فمن اختار الإسلام ديناً صارت العربية له لغةً أولى وثانية، فيبحث عنها ويجتهد في تعلمها بمحض إرادته تحصيناً لدينه، وليس رغبة في نيل حظوةٍ أو التقرب من قوم، وكلما كان الباعث على اكتساب اللغة الثانية دينياً، كان التفاعل بين اللغتين المحلية والوافدة تفاعلاً إيجابياً يدفع إلى نمو اللغتين وتطويرهما»[1].

ويشير الأوراغي إلى أن الخطاب الأمازيغي الذي تمثله الحركة البربرية، ليس تياراً أصيلاً في المجتمع المغربي، ولا يمكن أن يكون كذلك، ويضع نقط استفهام إشكالية على طبيعة المشروع العلماني الأمازيغي من حيث جدة الطرح، وكذا من حيث الموضوعية، واستقلالية الفكرة وأصالة المشروع، إذ ليس من الحكمة في شيءٍ ـ كما يقول ـ إدخال العربية في علاقة قوةٍ مع غيرها من اللغات وهي في وطنها، فلا يقوم مجتمعٌ بدون لغةٍ، ولا يرتص أفراده وتتماسك عشائره مع تعدد لغاته، فتواجد لغات متعددة في نفس المحيط يدخلها في علاقة قوةٍ، إلى أن ينتهي الأمر إلى استبدال لغةٍ بأخرى، إما بالتفوق الثقافي أو بالقهر السياسي.

وسيعود الأوراغي مرةً ثانيةً إلى مجاراة لغة العمالة والخيانة والتنازل عن شرف الوطنية لفائدة الأجنبي، فيشير ـ في هذا الصدد ـ إلى مهمةٍ أساسيةٍ اضطلع بها الاستعمار الفرنسي في

---

(١) لسان حضارة القرآن ص٩٩ ـ ١٠٠.

المغرب منذ أوائل القرن الماضي، وهي تنصيب طوائف محليةٍ مزودةٍ ببرامج سرمديةٍ ذات أهدافٍ مرحليةٍ، تبتدىء بإحداث شرخٍ في الكتلة العربية الإسلامية، وتنتهي بإخلاء المنطقة من الدين الإسلامي والعربية لفائدة الفرنسية، لغة آخر مستوطن. فالعلمانية ـ يضيف ـ هي آخر أشكال النصرانية، إنها طوائف تستقوي على الوطنيين، بدعمٍ واسعٍ من الاستعمار حليف الأمس وحليف اليوم، وتتحرك بتعليماته[1].

يكاد كل رواد التيار الإسلامي يتشاركون هذا الموقف في الرأي. فالتيار الأمازيغي لايعدو أن يكون واجهةً ثانويةً تخفي وراءها الوجه الاستعماري البغيض كما بين ذلك الاستاذ عثمان السعدي في كتابه «الأمازيغ عرب عاربة» بقوله: «من شواهد ارتباط الحركة البربرية المحلية بصانعيها من الأجانب، ما جاء في تصريح أحد الحركيين الأمازيغيين لقناة تلفزيونية فرنسية: إن الذي علمني هويتي الأمازيغية هو الأب شارل ديكيس»[2].

ويضيف عثمان السعدي في السياق ذاته: «هناك كتابات لا بأس بها عن السياسة التي نسجتها فرنسا في منطقة المغرب العربي في مجالي التنصير والفرنسة، كقول عسكري مسؤول عن التعليم في الجزائر: علموا البربر كل شيءٍ ما عدا العربية والإسلام»[3].

وفي كتابه «فرنسا وسياستها البربرية في المغرب الأقصى»

---

(١) المرجع السابق.

(٢) نفس المرجع ص٣٨.

(٣) ص١٩.

أشار الأستاذ محمد المكي الناصري إلى القضية نفسها بقوله: «من توصيات الاستعمار الفرنسي بالمغرب: إذا تركنا هؤلاء البربر يستعملون العربية، فإنهم سيصيرون مسلمين»[1].

وأشار الأستاذ عبد العالي الودغيري إلى ما جاء في دورية الماريشال ليوطي الحاكم العسكري الفرنسي بالمغرب، ومنها قوله: «أن العربية عاملٌ من عوامل نشر الإسلام؛ لأن هذه اللغة يتم تعليمها بواسطة القرآن، بينما تقتضي مصلحتنا أن نطور البربر خارج إطار الإسلام»[2].

وفي سياق آخر يتحدث الودغيري عن مسوغات التيار العلماني في محاولاته المتعددة لإقصاء العربية من الساحة الوطنية: «لسنا من السذاجة بمكان حتى نسلم بسيل من المسوغات والمبررات المغلوطة التي استعملت في المرحلة الاستعمارية بالمشرق والمغرب، ويعاد اليوم انتاجها بالألفاظ والتراكيب نفسها، أو مع شيءٍ من المساحيق التي لا تستطيع إخفاء المقاصد والأهداف الحقيقية، فهناك دائماً مبرراتٌ ومسوغاتٌ للاستهلاك والتضليل والتعتيم باسم العلم والموضوعية تارةً، والعقلانية والحداثة والتقدم والتطور تارةً أخرى، وبافتعال الغيرة المفرطة على الأوطان إلى درجة الشوفينية المقززة والعصبية القبلية المقيتة، ويضيف في السياق ذاته: «لقد اجتمعت مصلحة

---

(١) الفرانكوفونية والسياسة اللغوية بالمغرب ص٨٦.

(٢) الدارجة والسياسة اللغوية بالمغرب ص٣٣.

الاستعمار الانجليزي والفرنسي بالمشرق والمغرب في القضاء على العربية الفصحى، فارتباط هذه اللغة بالقرآن الذي هو شريعة المسلمين ودستورهم ودليلهم في الحياة، ومصدر قوتهم وجمع شملهم وتوحيد كلمتهم، هو الذي جعل منها عدواً أبدياً للاستعمار، فالإسلام معناه في الذاكرة الاستعمارية والصليبية مقترنٌ بالمقاومة والتصدي، وعنوان الجهاد الذي قام به رجالات مثل صلاح الدين الأيوبي وعمر المختار والأمير عبد القادر ومحمد بن عبد الكريم الخطابي، وليس أفصح ولا أوضح من كلمة الماريشال ليوطي: «عملنا يبدأ بمنازعة اللغة العربية في الوجود؛ لأن العربية هي اللغة التي يتعلم بها البربر القرآن، ومهمتنا أن نوجه البربر ثقافياً خارج إطار الإسلام»[1]. ويصف الأستاذ مصطفى الخلفي مدير المركز المغربي للدراسات والأبحاث: «الدعوة لاستعمال اللهجات وبخاصةٍ الدارجة، بأنها دعوةٌ قديمةٌ، تجد جذورها مع مجيء الاستعمار الفرنسي وإحداثه لكرسي اللغة العامية المغربية في معهد الأنالكو بباريس، وتطور الأمر إلى حد اعتبار اللغة العربية لغةً ميتةً، وأن الحل هو في اعتماد الدارجة كلغةٍ، وذلك في الأربعينيات، والتي روج لها أحد الأعمدة العلمية للاستعمار الفرنسي آنذاك: «جورج كولان»، ورد عليه في حينه الشيخ عبد الله كنون»[2].

---

(١) الدارجة والسياسة اللغوية بالمغرب ص٨٦.

(٢) نشر المستشرق كولان مقالا حول وضع العاميات بمجلة الصباح المصرية، ع٥٥٠، ثم رد عليه الشيخ عبد الله كنون في العدد الموالي، ع٥٥١.

لكن بعد التفجيرات الدامية بالدار البيضاء في ٢٠٠٣م، سينتقل الحديث مرةً أخرى إلى ضرورة مراجعة سياسة التعريب، والتي أدت إلى تعميم التعصب والتطرف، وأن التفجيرات تعكس أزمة هويةٍ لا يمكن علاجها إلا بحل المشكل اللغوي. ـ ويضيف الخلفي ـ ومع منتصف ٢٠٠٦م سيتم الترخيص لعشر إذاعاتٍ خاصةٍ، سينهج عددٌ منها خيار الدارجة، كما سيتم إطلاق جائزة للأعمال الأدبية المكتوبة بالدارجة، وسيحتضن المركز الثقافي الفرنسي بالدار البيضاء نقاشاتٍ مثيرةً في هذا المجال، فضلاً عن تشجيع جيل من الفرق الموسيقية الحديثة المعتمدة للدارجة، ثم كان قرار دبلجة المسلسلات المكسيكية إلى الدارجة.

إن الوضع الحالي ـ يقول الخلفي ـ: «هو نتاج مسارٍ اعتمد مقولاتٍ غير دقيقةٍ وغير علميةٍ، وسلك وسائل متعددةً ومتوازيةً للالتفاف على مأزقه العلمي، سيكون من آثارها انطلاق مرحلةٍ جديدةٍ من استهداف اللغة العربية، لفصل المغرب عن عمقه العربي والإسلامي، وصولاً إلى تأسيس قطيعةٍ تاريخيةٍ مع ماضي المغرب وذاكرته المكتوبة، مما يدعم مشروع خدمة الفرونكفونية وتعميق الالحاق الثقافي بها»[١].

ويؤكد الأستاذ بلال التليدي هذا الطرح عندما يعتبر أن التيارات العلمانية في المغرب عندما تتبنى الطرح اللغوي كمدخل مطلق للتبشير بآلات الفصل المنهجي بين الدين والحياة العامة،

---

(١) الدارجة والسياسة اللغوية ص٩.

فإنها تطرح إشكالية اللهجات والدارجات، ليس كمعطىً لغوي تقني بهدف توسيع دائرة التواصل بين مختلف شرائح الشعب المغربي وأعراقه المختلفة، بل تطرحه بوضوح تام كهوية ثقافية، بل كدينٍ جديدٍ للمغاربة.

وهكذا، فإن الفكرة الأمازيغية لا تتبنى المرجعية الإسلامية كما تحاول بعض الكتابات الإسلامية التأكيد عليه طبقاً لرصيد التجربة التاريخية، وإنما الأمازيغية طرحٌ ثقافي متكاملٌ، ومنظومةٌ حضارية شاملةٌ تشكل الهوية المغربية، وهي وحدها قادرةٌ على إفراز اختياراتها الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية بعيدا عن أي تأطير ديني، ويذهب بلال التليدي إلى التساؤل: إذا كانت الأمازيغية ـ وغيرها من تيارات الفكر اللغوي العلماني ـ لا تعدو أن تكون مسألةً لغويةً تراثيةً، فكيف يتوسع مفهومها وتتمطط دلالاتها حتى تستوعب الوظيفة الثقافية التي تحدد عناصر الهوية والأرضية الضرورية لكل مشروعٍ مجتمعي؟[1].

هنا ستجنح الكتابات الأمازيغية إلى تأكيد الطابع العلماني للأمازيغية واللهجات منذ النشأة. إن التأكيد على الطابع العلماني للأمازيغية وربط العلاقة بينها وبين التحديث، يجعل مسألة الأمازيغية تتحول إلى إيديولوجيةٍ ثقافيةٍ يمكن أن تقدم من خلاله مشروعاً حداثياً، ولعل هذا ما تسعى النخب الحداثية إلى طرحه.

هل كان الموقف الإسلامي مستوعباً ـ بالفعل ـ للمسألة

---

(١) حوار مع العلمانيين بالمغرب ص٣٨.

اللغوية؟ هل كان مدركاً لجميع ثنايا الطرح الأمازيغي؟ أم أن التيارات اللغوية بأبعادها الفرونكوفونية والعامية والأمازيغية لا تعدو تياراتٍ نشازٍ عن الواقع المغربي؟ وبالتالي فوجودها مرتبطٌ بخدمة المصالح الكولونيالية المتربصة كما يقول الأوراغي والسعدي وغيرهما؟ أم أنه تيارٌ علماني يتخفى من وراء اللغة لكي يمرر إيديولوجيته الخاصة كما يقول الخلفي والتليدي وغيرهما؟

لندع سؤال الإيديولوجيا جانباً، أليس في سؤال العلمانيين المغاربة من الجدة والقوة المعرفية ما يدعو الطرف الإسلامي إلى إبداء بعض القدر من التجاوب الثقافي والعلمي؟ بل كلما قام أحدهم للتجديد في اللغة أو لطرح المسألة اللغوية وإعادتها إلى الواجهة، يتم إلباسه أردية الخيانة والعمالة والتواطؤ مع العدو الخارجي؟

في سياق آخر، فالطرح الذي يتبناه الطرح العلماني، يحيل في جوانب منه على المشروع السياسي الذي تدعو إليه الحركات الأمازيغية، فهل هي حركةٌ ثقافيةٌ تدعو إلى الديمقراطية والإصلاح الدستوري الشامل، للتنصيص على الهوية الأمازيغية للدولة المغربية؟ أم هي مشروعٌ انفصالي يؤسس للقضاء على دولة الصفة الدينية؟

أسئلة تتطارحها جهاتٌ متعددةٌ عن قصدٍ، غير أن الذي ينبغي التأكيد عليه، هو أن الإجابة عن هذه الأسئلة، لا يقتضي التسرع وإثبات الصفة الانفصالية للمشروع السياسي الأمازيغي. إن

هذه الإجابة لا تحل المشكلة في جوهرها، وإنما هي رسالةٌ سياسيةٌ تحذر النظام السياسي، وتستفزه لنهج خطاب التصفية اتجاه هذه الحركات.

لكن هل يقتضي التناول الموضوعي العلمي غض الطرف عن الطرف الأمازيغي حتى عندما يحيد عن خط الأطروحة الأمازيغية نفسها؟ أقصد الانتقال من الإشكال اللغوي إلى الصراع العرقي؟ وفي هذا السياق، إذا كان بإمكان الحياد المعرفي أن يحلل الاختيار العلماني للأمازيغية، فهل بإمكانه أيضاً تبرير النزوع الأمازيغي غير المسبوق نحو الكيان الإسرائيلي، بل والتماهي الاستراتيجي المطلق مع الخطاب الصهيوني؟

يشير الباحث التجاني أبو العوالي إلى أن زيارة الفاعلين الأمازيغيين المغاربة إلى اسرائيل يطرح أكثر من تساؤلٍ حول هوية المشروع الأمازيغي العلماني بالمغرب، وهذا ما سيتكرر بالذات عندما تنظم زيارة من قبل مجموعةٍ من المثقفين الأمازيغ لإسرائيل، وذلك بتاريخ ٢٣ نوفمبر ٢٠٠٩م، كما ورد في مجلة الرابطة اليهودية الرقمية، إذ قام بهذه الزيارة عشرون أستاذاً أمازيغياً مغربياً، للمشاركة في حلقةٍ تكوينيةٍ حول المحرقة اليهودية، نظمها معهد ياد فاشيم الإسرائيلي، وهي أول زيارةٍ لوفدٍ من دولةٍ إسلاميةٍ، كما أن المعهد لأول مرةٍ في تاريخه يأتيه هذا العدد من العالم العربي، وهذا في غاية الأهمية، خصوصاً وأنهم سوف يقومون بدراسة موضوع المحرقة، كما صرحت مديرة المعهد دوريت نوفاك لوكالة الصحافة الفرنسية في القدس، ثم إن

مجلة الرابطة أشارت إلى جمعية للصداقة الأمازيغية اليهودية، باعتبارها هي من أشرفت على تنظيم هذه الزيارة، وقد تم الإعلان عن تأسيس هذه الجمعية سنة ٢٠٠٧م، وتربطها علاقة بإسرائيل، إذ تعمل على التعاون في مختلف الميادين السياسية والثقافية والسوسيو اقتصادية[١].

وأشار الصحافي جواد غسال في السياق ذاته الى أن الطرح الأمازيغي يحاول أن يبرر موقفه بتبني البعد العلمي الأكاديمي، لكن السؤال هو ما مدى المعرفة الحقيقية لأولئك الأساتذة بقضية الهولوكست، التي شهدت نقاشاً ساخناً بين العديد من المثقفين والمفكرين الغربيين، والذين انقسموا ما بين مساندٍ للرؤية الإسرائيلية المضخمة لحدث المحرقة، وبين معارضٍ لها، عن طريق التشكيك في حقيقة ضحايا تلك المحرقة النازية، بل وقد وصلت الأمور إلى حد الاعتداء على بعض المشككين ومحاكمتهم، كما حصل للمفكر الفرنسي روجي جارودي؟

ثم ألا يعي أي منهم بأن موضوع المحرقة كما تقدمه الدراسات الإسرائيلية الرسمية التي تندرج في إطارها تلك الحلقة التكوينية، مبالغٌ فيه بشكلٍ لا يقبله منطق أي إنسانٍ عادي، إذ يزعم أن ضحايا المحرقة قدر بحوالي ستة ملايين شخصٍ، بينما لم يتجاوز العدد الاجمالي لليهود بألمانيا المليون نسمة، فهل كانت زيارة الأمازيغ لإسرائيل أكاديميةً حقاً؟

---

(١) إخبارية طنجة، التجاني بولعوالي، ٢٨/١٢/٢٠٠٩م.

ويضيف التجاني بأن الأساتذة الزوار من الوطن العربي، أولئك الأساتذة الذي شملتهم تلك الزيارة، يعتبرون أكثر المثقفين الأمازيغ تمسكاً بالهوية الأمازيغية، بل ومنهم من يعتبر بلاد تامزغا مستعمرةً عربيةً ينبغي تحريرها، غير أنهم لم يفطنوا إلى أنهم يظلون في عيون الإسرائيليين مجرد عربٍ، ينحدرون من العالم العربي المعادي للكيان الصهيوني. وهذا ما لمسناه في تصريح مديرة المعهد، التي ابتهجت بهذا الحضور الكبير لأول مرةٍ من الوطن العربي، فلم نسمع أي واحدٍ من أولئك الأساتذة المناضلين ينفي أو يصحح ما قالته السيدة دوريت نوفاك، بأنهم ينتمون إلى بلاد تامزغا المستعمرة من العرب، وأنهم ليسوا عرباً[1].

ويعتقد رئيس جمعية سوس العالمة، السيد إبراهيم بواغضن «أن المخطط الصهيوني قام باختراق التنوع الإثني بالمغرب، وأن على الدولة المغربية بكونها ترأس لجنة القدس، أن تتحرك ضد مثل هذا الفعل، عن طريق تطبيق قوانين زجريةٍ ضد هذه المجموعة»[2].

ويقول الباحث الأمازيغي الأستاذ عبد الله أوباوي: «أن هناك مخططاً واسعاً يتم تنفيذه، يقوم على استدراج بعض من يشتغلون في الحقل الأمازيغي إلى المشروع السياسي الصهيوني».

---

(١) المرجع السابق.

(٢) جريدة «التجديد» ٢٤/٠٣/٢٠٠٨م.

ويشير عمر الفاتحي الى الرأي نفسه عندما اعتبر أن «زيارة إسرائيل من طرف بعض قيادي وأعضاء الحزب الديمقراطي الأمازيغي، لم يكن الهدف منه الحضور الأمازيغي المغربي، بل محاولات التطبيع مع إسرائيل»[١].

أما الأستاذ مصطفى الخلفي فيرى «بأن الموضوع الذي اختير للزيارة، يكشف دلالة الرهان الصهيوني على الورقة الأمازيغية، عبر السعي لتوظيفها لمصلحة التطبيع الكلي مع المنطقة المغاربية، والذي يعيد التذكير بالرهان الذي حصل على الورقة الكردية قبل حوالي العقدين الماضيين، وخاصة بعد حرب الخليج الثانية»[٢].

هل تؤشر زيارة الوفد الأمازيغي إلى إسرائيل على منحىً جديد؟ منحى سيميز الطرح الأمازيغي المغربي لاتجاه أطرافٍ إقليمية أخرى، ذات عداءٍ تاريخي لمشروع الهوية والأمة والدين والتاريخ؟ أليس في هذا تأكيداً واضحاً على أن الطرح الأمازيغي تجاوز الإشكال اللغوي والحقوقي، ودخل في مسلك الانفصال الثقافي والسياسي؟

من غير شك، فإن تصريحات طرفي هذه القضية؛ الأساتذة الأمازيغ الضيوف، والمعهد الإسرائيلي المضيف، تؤكد أن هذه الزيارة ذات بعدٍ أكاديمي خالصٍ، كان القصد من ورائها تقديم

---

(١) المرجع السابق.

(٢) صحيفة العرب القطرية ١٤/١٢/٢٠٠٩م «إسرائيل والورقة الاثنية في العالم العربي».

دورةٍ تكوينية لأولئك التربويين حول موضوع المحرقة اليهودية.

لكن القراءة المتأنية في ضوء هذه المحددات، تضع الإشكال في غير مسلكه الأكاديمي، وكي لا نتسرع في إطلاق الأحكام والتهم، فإننا نتساءل عن طبيعة هذه الزيارة من حيث نوعية الوفد الأمازيغي المشارك، أليس أغلب الأشخاص الذين تشكل منهم هذا الوفد الأمازيغي يعانون مشاكل عدةً مع السلطات المغربية، نتيجة نظرتهم الساخطة إلى المخزن؟ أليس الشعور بالظلم والإقصاء الاجتماعي هو عنوانهم المشترك؟

يفهم من تصريحات بعض المثقفين الأمازيغ أن الدولة المغربية تمارس عليهم الظلم، وأن القوميين المغاربة يعاملونهم بالإقصاء، وأن المواطنين المغاربة العرب ينظرون إليهم بازدراءٍ وتنقيصٍ، يقول أحد المشاركين في تلك الزيارة، وهو محمد الداغور من جمعية تامينوت، في تصريح لجريدة أسيف الرقمية: «إن مصير هذه الثقافة وهذه الحضارة (الأمازيغية) يوجد بين أيادي أبنائها وحدهم لإنقاذها من أنياب العروبيين، الذين يناضلون يومياً لاجتثاث ما تبقى من معالمها الجميلة».

ويقول محمد أجعجاع مؤسس «الاختيار الأمازيغي»: «الفلسطينيون يدافعون عن أرضهم، ونحن أيضاً، وهذا قاسمٌ مشتركٌ بيننا، هم يتحدثون عن التهويد ونحن نتحدث عن التعريب»[1].

---

(١) جريدة المساء ع١٠٠١.

إن السؤال الثقافي إذا طرح أمازيغياً على المستوى الإثني، قد تلتقط له بعض المسوغات من الواقع السياسي المغربي، باعتباره جزءاً من النظام العربي بسماته المطبوعة بالشمولية وإحكام الطوق، لكن أليس في تماهي الطرح الأمازيغي شبه المطلق مع التاريخين اليهودي والمسيحي ما يدعو إلى طرح سؤال الهوية والعداء للمكون الثقافي الذي يجسده الدين الإسلامي؟ ألا يعطينا الحق ثقافياً ووطنياً أن نسائل الاتجاه العلماني الأمازيغي عن سر هذا العداء للمكون الديني؟ هل هو البعد الأمازيغي في التحليل؟ أم أنها أبعادٌ أخرى، تتخذ الأمازيغية حصانها الذي تجمح به ـ بدون مساءلةٍ ـ فوق كل الأطروحات والأقانيم الثقافية والسياسية، كما هو الشأن في الملتقى الأمازيغي الثاني الذي عقد في سبتمبر ٢٠٠٩م بمدينة الناظور، حيث اعتبر ناشطون أمازيغ «وجود نصوصٍ قرآنيةٍ في جل الكتب الدراسية كالتلاوة والتاريخ وحتى مواضيع الإنشاء بـ«الخطير جداً»، يهدم الذاكرة الجماعية للأمازيغ».

وفي السياق ذاته، يقول عبد الله بن حسي: «نحن في المغرب معتادون على سماع أسطوانةٍ مشروخةٍ، أبطالها هم مجموعة مساندة الكفاح أو الإرهاب الفلسطيني والعراقي»[1].

وتماشياً مع هذا الطرح، صرح الدغرني للجزيرة نت: «إنه لا يجد غضاضةً في زيارة إسرائيل وإقامة علاقاتٍ معها، مبرراً

---

(١) إذاعة هولندا العالمية.

موقفه بأن الصراع مع إسرائيل لا يعني الأمازيغ»، وهذا نفسه ما يذهب إليه كل من بوبكر أو عديد وإبراهيم أمقراز، وهما من مؤسسي جمعية الصداقة الأمازيغية اليهودية، إذ صرحا: «بأننا لا نكن لإسرائيل أي شعورٍ بالعداء؛ لأن الصراع يجري بين الإسرائيليين والفلسطينيين، وهو يهمهم وحدهم، وبيننا وبين تلك الحرب آلاف الكيلومترات فهي لا تهمنا»[(١)].

والذي يبدو من خلال التأمل والنظر أننا لا ينبغي أن نتحدث عن حركة أمازيغية، بل عن حركاتٍ، منها ما يتشبث بالطرح اللغوي، وغاية ما ينتصر له هو التنصيص على اعتبار اللغة الأمازيغية لغةً رسميةً، ومنها ما يتجاوز الطرح اللغوي إلى الطرح الثقافي، فيطرح العلمانية كصلة وصلٍ بينها وبين ماضي الأمازيغية المظلم، ومنها ما يتجاوز ذلك كله إلى الطرح السياسي، فصار يتحدث عن الديمقراطية والإصلاح الدستوري؛ كأدوات لإعادة النظر في الهوية المغربية.

وفي هذا السياق جاءت بعض كتابات عبد الله العروي لتدفع بالنقاش اللغوي في إطاره الثقافي، وتغرب به أحياناً في أدغالٍ سياسيةٍ وأديولوجيةٍ فيها ـ كما يقول المقرىء أبو زيد ـ كل ألوان الارتهان بثقافة الغرب ونزعته الاستعمارية، والنزوع الشامل نحو الحط من قيمة الذات العربية والإسلامية والمغربية[(٢)].

---

(١) الجزيرة نت ٠١/٠٣/٢٠٠٨م حسن السرات.

(٢) راجع مقالة المقرئ الإدريسي في: الرد على العروي حول المسألة اللغوية على الرابط.

مهما كان هذا الارتهان والتماهي الذي غيب فكر العروي في ثقافة الآخر، فالسؤال عن أي ارتهانٍ يتحدث المقرىء أبو زيد وعن أي استيلابٍ ونحن نتحدث ـ كما يقول العروي ـ عن استقالةٍ شبه مطلقةٍ لابداعية اللغة العربية وقدرتها على مجارات التطورات العلمية واللغوية الحديثة؟

يتحدث العروي عن قضية الحرف، فيقول: «ليس سهلاً إذن أن يتعود المرء على حرفين مختلفين، لو كان منطق اليسر، منطق الاقتصاد، هو المتحكم لدينا، لفعلنا ما فعل غيرنا، ولكتبنا بلغتنا، مهما تكن، بالحرف اللاتيني الذي انتشر، في صورة أو في أخرى، في جل العالم»[1].

يريد العروي أن يقنع بأن الحرف اللاتيني انتشر، وأن غيرنا التزم به من باب مراعاة اليسر والاقتصاد. لكن لنطرح السؤال بصراحةٍ وعمقٍ: هل فعلاً انتشر الحرف اللاتيني أم نشر بالقهر؟ هل فعلاً فرض نفسه كحرفٍ ميسرٍ أم فرض علينا وهو حرفٌ معسر؟

أسفل هذه الفقرة يعبر العروي تماشياً مع أطروحته فيقول:

«لا يسعنا إلا أن نسجل، دون الجزم بأن هناك علاقةً سببيةً بين إصلاح الحرف وانخفاض معدل الأمية. المقارنة بين تركيا ومصر، ماليزيا والباكستان، لا يدع مجالاً للشك»[2].

---

(١) من ديوان السياسة ص٤٧.

(٢) من ديوان السياسة ص٤٧.

وهذه في الحقيقة يعتبرها المقرىء أبو زيد، مغالطةً بحجم قوة وسلطة العروي المعرفية والإيديولوجية، فإذا كانت تركيا كما يدعي على سبيل التغليط التاريخي محت الأمية عندما أخذت بالحرف اللاتيني، فماذا سنقول بالنسبة لليابان التي محت الأمية قبل أمريكا وقبل أوروبا بعشر سنوات، وهي أول دولة محت الأمية في العالم؟ لقد احتفلت اليابان بوفاة آخر أمي بها سنة ١٩٧٠م، وهي الدولة التي رفضت بعد نقاشٍ قوي ومصيري ما بين تيارين، اختيار استعمال الحرف اللاتيني والحرف الياباني، واختارت الحرف الياباني المعقد جداً، ومعنى هذا أن الأمر لا يتعلق بمهارةٍ حرفيةٍ، وإنما يتعلق بمساعداتٍ أخرى لجأ إليها الشعب التركي من أجل محو أميته؛ كالإرادة السياسية والتمويل الكافي، مما انعكس في شكل نجاعةٍ تربويةٍ وثقافيةٍ وفاعليةٍ تعليميةٍ ومجتمعيةٍ.

ويضيف المقرىء: «ثم ماذا سنقول إذا تعلق الأمر بمنطق اليسر والاقتصاد أمام شهادة برناردشو الذي اعتبر فيها أن الخط الانجليزي، وهو خطٌ لاتيني، يعتبر أسوأ خطوط العالم. فالإنجليز مثلاً، يكتبون الحرف «كاف» بأربعة عشر صورة، وقال برناردشو في ذلك الوقت الذي كان فيه مليون جنيه استرليني يساوي مليار اليوم، قال: «إني أرصد هديةً بمقدار مليون جنيهٍ استرليني لمن يصلح هذا الخط السيء»، هذا الكلام يوجه إلى الدكتور العروي، لينظر في المقابل إلى اللغة العربية التي تعتبر اللغة الوحيدة التي تمتلك نظام كتابةٍ هجائي فيها: مقابل كل

صوتٍ واحدٍ حرفٌ واحدٌ. لا توجد لغةٌ أخرى في العالم بهذا المستوى من الاقتصاد واليسر في خطها، إذ فيها ثمانية وعشرون صوتاً مقابل ثمانية وعشرين حرفاً، بينما حرف «كاف» في اللغة الإنجليزية يكتب بأربعة عشرة صورة.

فإذن، ليس أخذ تركيا بالحرف اللاتيني هو الذي سهل محو أميتها، ولا الحرف اللاتيني حرفٌ ميسرٌ كما توهمنا بذلك ديماغوجية العروي في اللعب على الحبلين: الإيهام بالميل إلى اختيار الحرف العربي والتشكيك في ذلك في الوقت نفسه بنجاعته[1].

لكن، ألم يدع العروي في كثيرٍ من المناسبات الى تدعيم أسس الهوية المغربية ومنها اللغة العربية ألم يصرح بأن: «التشبث بالحرف هو تشبث بالثقافة والخصوصية والأصالة والانتماء، كل محاولة تغييرٍ أو إصلاحٍ تؤدي إلى الفرقة والعزلة؛ تعني: التفريط في تراثٍ عظيم، كما تعني: الانفصال عن مجموعةٍ بشريةٍ تعد سنداً وحمى؟»[2].

يرى أبو زيد أن هذا الكلام كلامٌ جيدٌ، لكنه يأتي في سياقٍ مراوغٍ. صحيحٌ أن هناك مجموعةً بشريةً تعد سنًدا وحمىً، لكن لا يعجب العروي أن يقول من هي؟ لأن الأمر يتعلق بالمجموعة

(١) راجع مقالة المقرئ الإدريسي في: الرد على العروي حول المسألة اللغوية مرجع سابق.

(٢) من ديوان السياسة ص٤٨.

العربية الإسلامية، والرابط بينها وبين عروبة المغرب هي رابط الإسلام، الذي تعزز بامتدادٍ جغرافي وديني وامتدادٍ سياسي وثقافي، لكن العروي لا يذكر ذلك، ولا يشير إليه مجرد الإشارة، وإنما يذكره في سياق التعليق السلبي على اختيار تيفناغ، وذلك عندما قال في نفس الفقرة بأن: «الحرف يخدم اللغة، واللغة تخدم الثقافة، والثقافة تخدم المجتمع. . .».

وهو كلامٌ موفقٌ في ظاهره ـ كما يرى أبو زيد ـ لكن سياق التحليل عند العروي يخذله ولا ينسجم معه. ففي حديثه عن حرف تيفناغ، يرى بأن الدافع من ورائه كان اختياراً سياسياً لا علاقة له بالجانب التقني؛ لأنه يرى أن الحرف اللاتيني أولى، ونحن نخالفه في الشق الثاني من ذلك التحليل، وكان الأنسب أن يتم اختيار الحرف العربي، لكن أهل التيفناغ، لم يختاروا لا هذا ولا ذاك[1].

انتقل العروي للحديث عن الفصحى وقال: «يسميها الأجانب العربية الكلاسيكية، أو المقعدة، ونسميها نحن الفصحى أو المعربة أو لغة سيبويه أو لغة العلماء أو اللغة الأدبية، وأحياناً نقول لغة الخاصة، لغة المخزن، لغة القرآن. . .»[2].

ثمة انزعاجٌ واضحٌ عند العروي من أي شيءٍ له صلة بالإسلام، لدرجة أنه بعد أن عرض عدداً كبيراً من الأسماء الاختيارية التعارضية للغة العربية الفصحى، قال: «وأحياناً نقول

---

(١) من ديوان السياسة (ص٤٩).

(٢) من ديوان السياسة (ص٤٩).

لغة الخاصة لغة المخزن، لغة القرآن...»[1].

ويرى المقرىء أن العروي ذكر لغة القرآن في آخر اللائحة كأنه يذكرها على مضضٍ، مع العلم أن أول ما يتبادر إلى الذهن عندما نتكلم عن اللغة العربية الفصحى هو أن نقول: بأنها لغة القرآن.

والملاحظة الثانية: هو أن اللغة العربية لا تعني المغاربة أساساً، وربما لا تعنيهم أصلاً لولا الإسلام. وينسحب الأمر على العالم الإسلامي برمته، فهذا العالم يعتبر اللغة العربية لغة القرآن، ولذلك، منطقياً، كان الأولى أن يبدأ في الترتيب بالقول إن اللغة العربية تسمى لغة القرآن..

ويضيف أبو زيد ملاحظةً ثالثةً، وهي أنه حينما ذكر أن الأجانب يسمونها اللغة الكلاسيكية لم يشر إلى ما أشار إليه الأستاذ الفاسي الفهري في كتابه القيم «اللغة والبيئة»، حين اعتبر أن هذه التسمية هي تسميةٌ مغرضةٌ، بل إنه لم ينسبها إلى قومها على الوجه الصحيح، فالذين سموها بذلك ليسوا هم «الأجانب» كما يحب أن يغالط؛ لأن الباكستانيين والإندونيسيين أجانب بالنسبة إلينا، وإنما الذين سموها بذلك هم «المستعمرون»، وكان الأولى أن ينسب هذه التسمية إلى الاستعمار، ثم أن يكشف ثانياً الخلفية الإغراضية من هذه التسمية.

إن تسمية العربية بالكلاسيكية ـ يضيف المقرئ ـ تندرج في إطار ثنائيةٍ استعماريةٍ معروفةٍ، هي تسمية لغات الدراجة باللغات الحية، وتسمية الفصحى بالكلاسيكية، لمقابلة ما يراد له أن يكون

---

(١) من ديوان السياسة (ص٤٩).

ميتاً بما هو حي. هو إذن كما قال عبد القادر الفاسي الفهري للإيحاء بأن اللغة الكلاسيكية هي لغةٌ ميتةٌ، وإنما لعدم استفزاز الحركة الوطنية وخوفاً من استثارة أقلام قادتها، فإنها في الأدبيات الاستعمارية كانت تسمى اللغة العربية بالكلاسيكية، والمقصود الحقيقي عندهم من هذه التسمية أنها لغةٌ ميتةٌ، ولكن العروي مرةً أخرى يصعد بغواصته إلى عمقٍ قريبٍ جداً من السطح، ليستعرض كل هذه الأسماء وكأنها على درجةٍ واحدةٍ من الأهمية[١].

لكن ألم يذهب عبد الله العروي مذهباً ثقافياً معرفياً محضاً يبعد عن الأحكام الجاهزة، عندما قال: «بأن الحرف واللغة والثقافة كلٌ منسجمٌ، وظيفته التواصل والاستمرار؟»[٢].

ليس في كلام العروي ما يوحي بالمعرفة ـ يقول أبو زيد ـ فقط كان يحاول بهذا المدخل تفكيك هذه القاعدة، وأن يلفت انتباهنا إلى حالةٍ مفارقةٍ بقوله:

«إن التواصل مع الماضي ومع الحاضر مع كل من يتولى اليوم مثلنا الحرف نفسه واللغة نفسها والثقافة نفسها.. انحصر مؤخراً نطاق استعمال الحرف العربي، لكن مجال اللغة العربية لم يضق، بل أكثر الظن أنه اتسع في آسيا الوسطى والشرقية وفي إفريقيا الساحلية»[٣].

بصورةٍ مفاجئةٍ تماماً، يشير بأن الحرف العربي انحسر، دون أن يذكر بأن الاستعمار ـ يضيف المقرىء ـ هو الذي قهر الإخوة

(١) موقع المقرىء أبو زيد الإدريسي.
(٢) من ديوان السياسة (ص٥٠).
(٣) من ديوان السياسة (ص٥٠).

المسلمين العجم في آسيا قهراً باستعمال العقاب الجنائي الذي وصل إلى الإعدام والقتل والإبادة من أجل ترك العرب واللغة العربية، في حين يتحدث العروي في كتابه عن انحسار مجال استعمال الحرف العربي، ثم يلاحظ وبشكلٍ مفارقٍ بأن مجال اللغة العربية لم يضق، ويقول: «بل أكثر الظن أنه اتسع في آسيا الوسطى والشرقية وفي إفريقيا الساحليّة»[1].

ثانياً: إن الأمر لا يتعلق بظنٍ ولا بظنٍ غالب ـ كما يرى أبو زيد ـ إنما يتعلق بحقيقةٍ منشؤها الدين، وهذا ما يصر الدكتور عبد الله العروي إصراراً على أن يستميت دونه، وأن يغالط ويضع رأسه في الرمل كالنعامة لكي لا يبصره أو يبرزه. إن السبب في اتساع اللغة العربية في آسيا الوسطى وفي إفريقيا الساحلية هو الدين والقرآن، مع كون اللغة العربية اليوم ليست لغةً تكنولوجيةً ولا لغة ابتكار، ومع كون العرب متخلفين وتبعيين ومضبوعين باللغة الإنجليزية خاصة في الشرق الأوسط وباللغة الفرنسية في شمال إفريقيا وإفريقيا الغربية. إن الرباط الوحيد لهؤلاء العجم مع اللغة العربية ـ يضيف ـ هو الصحوة الإسلامية، مع انتشار المد الإسلامي ومع توجه الماليزيين والأتراك والباكستانيين والإندونيسيين من جديدٍ إلى الدين وإلى العالم العربي..

هذا الولع باللغة العربية ـ يضيف ـ والتي هي لغة القرآن، هو الذي جعل دولة كإيران بعد الثورة الإسلامية تقرر أن تكون اللغة العربية لغةً ثانيةً بعد اللغة الفارسية، وهو الذي يجعل دولة

---

(١) من ديوان السياسة (ص٥٠).

كماليزيا تنشئ إحدى أكبر الجامعات الإسلامية، وتعطي للغة العربية فيها مكاناً معتبراً، وهو الذي يجعل الأتراك يركزون ليس من منطلق التبادل الاقتصادي فقط، لكن بمنطق التبادل الثقافي، على تصحيح الجريمة التي اجترحها كمال أتاتورك في حق اللغة العربية..

فعندما يقدم لنا العروي بنوع من التباكي هذه الملاحظة ـ يضيف المقرئ ـ وهي أن الحرف العربي انحسر، ولكن في المقابل يسجل أن انتشار اللغة العربية لم يضق وإنما توسع، يحرص بنوعٍ من المراوغة أن يفصل ذلك عن سببه الطبيعي والوحيد وهو الإسلام، الرابط الوحيد بين الماليزي والإندونيسي والباكستاني والأزبكي والأفغاني والشيشاني المسلم وبين العربي والأمازيغي المسلم[1].

يتحدث العروي بعد ذلك عن مآل اتباع الأمازيغيين لمنطق إحلال لغةٍ أجنبيةٍ جامعةٍ محل لغةٍ وطنيةٍ محليةٍ مفرقةٍ فيقول: «وسيميل بعض دعاة الأمازيغية، اتباعاً للمنطق نفسه، إلى إبدال العربية بالفرنسية لدوافع واضحةٍ»[2].

يرى أبو زيد أن العروي مرةً أخرى يقول الحق منقوصاً، ولا يكشف عن هذه الدوافع الاستعمارية، فخطة هؤلاء الذين يتوسلون للقضاء على اللغة العربية عبر الاستنجاد بلغةٍ أجنبيةٍ، مربوطةٌ بحبلٍ سري بفرنسا والمد الفرنكفوني، الذي يستعمل كل الحواجز في وجه اللغة العربية بما في ذلك محاولة توظيف لغةٍ وطنيةٍ ضد لغةٍ وطنيةٍ أخرى.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) من ديوان السياسة (ص٥٦).

هل كان العروي على علمٍ بالمخطط الاستعماري في بعده اللغوي؟ لقد كان بالفعل يعلمُ عن طريق هنري لاووست «بأن إدارة الحماية الفرنسية كانت تنوي أن تجعل الدراجة لغةً رسميةً في المغرب إلى جانب البربرية، ولكن المكلفين بإقامة هذا المشروع أجمعوا على أن هذا المشروع فاشلٌ لا محالة[1]».

هل كان على العروي أن يعلق على كلمة لاووست، ويعرض إلى تفسيره ولو على سبيل التعليق الموجز؟ وهل كان عليه أن يتحدث عن اختلاف السياق العربي عن السياق الغربي؟

فإذا كان استعمال «الدوارج» التي تحولت إلى لغاتٍ محليةٍ في أوروبا، جاءت في سياق إصلاحٍ ديني بروتستانتي في القرن السادس عشر في مواجهة تغول الكنيسة الكاثوليكية الرسمية المتحالفة مع الأنظمة الإقطاعية الرجعية، في وجه البرجوازية الصاعدة والليبرالية التي بدأت إرهاصاتها الأولى تظهر آنذاك، فإن السياق العربي وضمنه السياق المغربي ـ كما يقول المقرىء ـ كان على العكس من ذلك تماماً، إذ أن الذي كان يقوم بدور الكنيسة ودور الأنظمة الإقطاعية هو الاستعمار، وهي العولمة المتوحشة اليوم والهيمنة الأمريكية ومشروع الشرق الأوسط الجديد، وهو التغريب والمثاقفة. أما الإسلام فينتصب في وجه هذه المشاريع، كملاذٍ للجماهير، وكوتدٍ يمكن أن تربط إليه حبل ثباتها وصمودها

(١) من ديوان السياسة ص٥٦.

في وجه الأعاصير، ومن ثمة، فإن اللجوء إلى الدارجة، هو سقوطٌ في فخ المخطط التمزيقي الاستعماري[1].

ويذهب الأستاذ العروي بعد ذلك ليشارك بعض أنصار الدارجة ودعاة الأمازيغية القول، بأن الغرض من هذا الموقف ليس ثقافياً وحسب، بل هو اجتماعي وسياسي، إذ يرمي إلى ردم الهوة بين الطبقات، ومحو الأمية، والتخفيف من ثقل التراث الكلاسيكي المشبع بالقيم العتيقة، وعرقلة تأثير «الفضائيات الظلامية»، ثم يقول: «الهدف نبيلٌ»، إلا أنه قد يتحقق بطريقٍ آخر غير ترسيم الدراجة، مع ما يتبع من ذلك من سلبيات...»[2].

ويذهب المقرىء أبو زيد الى أن العروي لا يقصد من عبارته السابقة سوى محاربة الأصالة ثقافياً وفكرياً واجتماعياً ونفسياً، كما أنه لا يقصد من قوله: «تأثير الفضائيات الظلامية» سوى مواجهة الفضائيات الإسلامية المستنيرة، التي تقدم خدماتٍ دينيةً وعلميةً واجتماعيةً وثقافيةً وإرشاديةً أسريةً، والتي تخفف من ظلامية فضائيات الميوعة والانحلال، التي تغزو الساحة بأفلامها المدبلجة وأفلام العنف وثقافة «الكاوبوي» والتغريب اللغوي والثقافي والتسطيح والرداءة والابتذال والغثاثة[3].

لا يجد العروي غضاضةً في التصريح بأنه يريد أن يشترك

---

(١) موقع المقرىء الإدريسي.

(٢) من ديوان السياسة ص٥٧.

(٣) المصدر السابق.

مع أهداف دعاة الدارجة والمتطرفين من الأمازيغيين ممن يجعلون ضمن أجندتهم محاربة العربية الفصحى، ولا يتحرج بأن يصف ذلك بأنه «هدفٌ نبيلٌ»، ولكنه فقط يتساءل عن السلبيات التي قد تكون ثمناً لهذا الخيار، وهنا يكشف عن جزء من نواياه، وهو المفكر الأكاديمي، ويرتضي ـ كما يقول أبو زيد ـ أن يتماهى مع أطروحة رجلٍ ديماغوجي إيديولوجي تماماً مثل نذير يعتة حين قال: إنه ضد التعريب، ليس تعبيراً عن موقف ضد اللغة العربية، ولكن لأن التعريب سوف يأتي بالفكر الأصولي، ويعزز مواقعه؛ لأن الناس سيصيرون قادرين على التعامل مع الكتب الدينية، مما سيسهل عملية التحاقهم بالفكر الظلامي»[١].

ويرى المقرىء أبو زيد بأن العروي يحاول مغالطة القارئ بقوله: «لذا لجأنا إلى الفصحى المعربة في مرحلةٍ وظرفٍ، ثم إلى الفرنسية في مرحلةٍ وظرفٍ، وربما إلى الإنجليزية في مرحلةٍ وظرفٍ، تتركز اللغة الأجنبية ليس فقط لعوامل علميةٍ واقتصاديةٍ، كما يقال عادةً، بل لدوافع اجتماعيةٍ ونفسانيةٍ قويةٍ»[٢].

ووجه المغالطة هنا ـ يضيف أبوزيد ـ هو أن العروي يحاول أن يوهم بأن الانتقال من العربية إلى الفرنسية ثم ربما إلى الإنجليزية، هو اختيارٌ ناتجٌ عن جهدٍ ومحاولةٍ ذاتيةٍ للبحث عن حلٍ للمشكلة اللغوية. والحقيقة أن الانتقال إلى الفرنسية كان تحت وقع الحديد والنار، تحت سنابك خيل الجنرال ليوطي،

---

(١) من ديوان السياسة ص٥٩.

(٢) من ديوان السياسة ص٥٩.

لكن العروي لا يريد أن يقول بأن الانتقال كان بسبب الاستعمار كفعلٍ قسري، وكعملية اغتصابٍ مورست على المغاربة لسلخهم من ثقافتهم ولغتهم، وأن ذلك هو الذي فرض اللغة الفرنسية، إذ لم تكن هذه اللغة محور نقاشٍ في الصالونات الأدبية والثقافية المغربية في ظل السيادة، لكي نقول بعد ذلك بأن الأمر يتعلق بقرارٍ اختياري للأمة، وإنما جاءت اللغة الفرنسية مع الاستعمار ومع الجيش الفرنسي الذي بسط نفوذه على الأراضي المغربية بالحديد والنار[1].

ويتساءل المقرىء أبو زيد: من يغالط العروي بهذا الكلام؟ هل مر على احتلال المغرب سبعمائة عامٍ حتى يصور هذا «الانتقال السلس» في اختيار اللغة داخل المغرب بعبارةٍ مجملةٍ تخفي القهر والسلخ الاستعماري الذي مورس على المغاربة ليختصر كل ذلك بقوله: «في مرحلةٍ وظرفٍ»؟

فكيف نتحدث عن الانتقال من اللغة العربية إلى اللغة الفرنسية، ولم تمر على الاستعمار الفرنسي أكثر من سبعين عاماً؟ وكيف يستعمل العروي تلك العبارة المجملة التي تقصد التغليط وإخفاء البعد الاستعماري في المسألة، وهو البعد الحاسم والمحوري، ليس في عملية الانتقال كما يتحدث العروي، وإنما في عملية السلخ اللغوي القسري؟

لست أدري ـ يضيف المقرىء أبو زيد ـ كيف يسوغ العروي

---

(١) مقالة المقرئ السابقة.

لنفسه أن يتحدث بهذه اللغة مستغفلاً ذكاء القارئ العربي، بل وحتى ثقافة الأمي الذي يعرف بأن الاستعمار هو الذي أبعد اللغة العربية قسراً، وأحل محلها اللغة الفرنسية بالحديد والنار وبحماية النخبة المتغربة التي أسندها وأمد لها أسباب التمكين سياسياً واقتصادياً وثقافياً في هذا البلد؟[1].

لكن العروي يطرح السؤال في بعده التاريخي الواقعي حين يشير الى السؤال التالي: «ماذا يكون وضع الهند لولا الإنجليزية؟».

يرى المقرىء أبو زيد بأن الهند اليوم قوةٌ صاعدةٌ سياسياً واقتصادياً؛ لأنها قررت أن تدرس باللغة الوطنية وبالحرف الوطني وليس بالحرف اللاتيني. إن الهند تتقدم في الأبحاث العلمية، ولها دورٌ إقليمي مهم في المنطقة. وغدا قد يصبح لها دورٌ دولي أكبر، فكيف يقلب العروي الحقيقة، ويحاول أن يغالط ليوهم القارئ بأن طريق النهضة يمر عبر الارتباط باللغة الأجنبية كوسيلةٍ للانفتاح وعبر اعتماد الحرف اللاتيني، ما دامت اللغة العربية «لم توفق في اختيار حرفها»[2].

نشير في نهاية هذا الفصل الى أن الخلاف العلماني الإسلامي على مسرح المشهد اللغوي، كان يستصحب نقاشاتٍ داخليةٍ (أمازيغية/أمازيغية) أكثر حدةً وثراءاً، وهو ما يطرح في

---

(١) من ديوان السياسية عبد الله العروي.

(٢) المرجع السابق.

هذا الصدد سؤال التعددية الهوياتية داخل الطرح الأمازيغي نفسه.

وفي هذا الصدد يشير الباحث الأمازيغي مصطفى عنترة الى أن سؤال الهوية داخل الحركة الأمازيغية يعرف تصوراتٍ مختلفةً، فمن داخل الحركة الأمازيغية نلمس وجود نوعين من التباين بين مختلف مكوناتها، وفي هذا السياق يقسم حسن رشيق الباحث الأنتربولوجي، النقاش الدائر حول مصادر الهوية إلى قسمين:

الأول: يرى أنه لا العروبة ولا الإسلام يجب أن يشكلا مصدرين للهوية، مؤكداً على أن الإسلام يجب أن يكون في مرتبةٍ أسمى من الهوية.

أما الثاني: فيرى أن الهوية هي بمثابة منظومة أفكارٍ تجعل جماعةً ما تتميز عن الأخرى؛ أي: الرغبة في إنتاج حدودٍ لهذا التعدد. ويؤكد الباحث رشيق أن النقاش الحالي يصب في اتجاه تجاوز سقف العروبة والإسلام، وأنه كلما كثرت الإيديولوجيات، ولو اختلفت فيما بينها، فإن هذا الأمر سيخدم حتماً مسألة إغناء الهوية وتوطيدها أكثر، على اعتبار أنه لا توجد هويةٌ خالصةٌ، فالأمر بالنسبة إلى الباحث رشيق يتعلق بخطابات تحمل في طياتها قيماً معينةً، تتعاضد فيما بينها ولا غلبة لإحدى على الأخرى[(١)].

أما أحمد عصيد، فيؤكد أن الحركة الأمازيغية مترددةٌ بين تصورين، تصور الهوية كصيرورةٍ وتفاعلٍ تاريخي، وتصورها كوحدةٍ وتجانسٍ مطلق، وهما في الواقع تصوران يؤديان حسب

---

(١) منبر حوار المتمدن ٠٥/٠٣/٢٠٠٥م.

ذات الباحث إلى خيارين مختلفين. فالأول يؤدي إلى خيارٍ تعددي يؤمن بأن الهوية كيانٌ يتحقق في التاريخ، ويغتني من خلال ديناميته المنفتحة التي تأخذ وتعطي في نفس الوقت، بينما يقود التصور الثاني إلى تكريس الهوية كماهيةٍ متعاليةٍ على التاريخ، تتصف بالثبات وتعتبر كمالاً مطلقاً في ذاتها، في غير حاجةٍ إليها، وهو تصورٌ يؤدي أيضاً ـ حسب عصيد ـ إلى نزعةٍ أصوليةٍ متشددةٍ تتخذ الإقصاء وسيلةً مثلى لإثبات الذات أمام الآخر[1].

وفي ذات السياق نجد الصافي مومن علي، ناشط داخل الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي، يعتبر أن هوية الشعب المغربي أمازيغيةٌ، وهي حقيقةٌ مستمدةٌ في نظره من علومٍ كثيرةٍ كالتاريخ والجغرافيا والاجتماع والقانون واللسانيات والأنتروبولوجيا وغيره، فالقومية العربية هي التي أعطت صورةً مزيفةً لهويتنا[2].

هل نحن بالفعل أمام مرجعياتٍ متعددةٍ في التناول الأمازيغي تؤشر على وجود تجاذباتٍ مرجعيةٍ متناقضةٍ، أم أن تصور الهوية الخالصة الصافية لدى بعض الأطراف داخل إيمازيغن جاء كنتيجةٍ للعوامل التي أشرنا إليها سلفاً، وهي العوامل التي حاول أقطاب الحركة الوطنية نسجها في هويةٍ قائمة على ثنائية «الإسلام والعروبة»؟

---

(١) حوار المتمدن ٠٥/٠٣/٢٠٠٥م.

(٢) المرجع السابق.

وهذا التصور ـ في نظر التيار الأمازيغي ـ ينكر حق وجود باقي المكونات الأخرى، وبالتالي هو من ولد تصوراً مضاداً لها يقول بصفاء الهوية الأمازيغية، الشيء الذي جعل أصحاب التصورين يدخلان في صراعٍ ضمن سياقٍ معرفي وإيديولوجي، الغلبة فيه لمنطق الإقصاء عوض التعددية والتكامل داخل الوحدة.

الفصل الخامس

المسألة الفنية

مدخل

تطرح المسألة الفنية نفسها في سياق النقاش الثقافي المغربي كإحدى أهم القضايا اليومية المثيرة للجدل، باعتبار مستوى النقاش وحدته واستمراريته، وكذا من جهة تعدد أوجه النقاش الثقافي والاجتماعي والسياسي والمعرفي والفئوي الذي يحيط به.

وإذا نظرنا إلى عمق النقاش، ونزعنا عن المسألة جدلية السياسي والأيديولوجي، سنجد أن المسألة الفنية تعود بالأساس إلى قاعدة الخلاف الإسلامي العلماني؛ أي: إلى سؤال المرجعية، وهو ما يعني: أن النقاش سيكون على مائدة حكم المرجعيات والأصول الفلسفية والفكرية المؤطرة لحركية الفن في المغرب.

لا تزال تلك العلاقة المعقدة والمركبة بين الجميل والجليل، بين الفن والدين، بين الإبداع والمقدس، لا زالت هذه العلاقة تثير عقول الباحثين ونظر الدارسين وتوجس الوعاظ وارتباك المثقفين، إلى درجة إدانة الأول أو تقليص حدوده لفائدة

الثاني، مقابل تطويق الثاني أو عزله لحساب الأول، من غير البحث عن نقاط التقاءٍ جامعةٍ بين الاثنين. ولعل هذا ما يطرح سؤال التقابل أو التناقض والتنافر؟

وهذا بدوره سيعيد طرح الإشكال الفني المغربي مرةً ثانيةً في سياقه الفكري والمعرفي، من خلال تحليل الظاهرة الفنية في سياقها الجمالي أو الواقعي أو الاجتماعي أو الإنساني، وهو السياق الذي يعول عليه في إجلاء الكم الهائل من الضباب الذي عتم الرؤية الفنية للموضوع، وأدخل النقاش النقدي في متاهاتٍ سوفسطائيةٍ لا متناهيةٍ، بين ما يسميها بعض الباحثين بمعادلة ـ أو بالأحرى دوامة ـ العرض والاعتراض، والإنتاج والنقد، لنجد أنفسنا في نهاية المطاف خارج الإطار الفني برمته.

ثمة معالمٌ أساسيةٌ تفصل في جدلية الدين والفن في نقاش الإسلاميين والعلمانيين المغاربة، هذه المعالم تؤطرها أسئلةٌ متنوعةٌ في حقول معرفية وفكرية، أضحت معتادة في النقاش الإعلامي، على عتبة التقليعات الفنية والصيحات السينمائية التي ملأت البلاد وشغلت العباد.

وعلى ضوء الصخب والجلبة الإعلامية والسياسية التي تثيرها هذه «الخرجات الفنية»، وما يصحبها من ردود أفعالٍ، أضحى سؤال الفن والدين أو سؤال الفن والقيم قضيةً مركزيةً في حياة النخبة الفنية وشريحةٍ عريضةٍ من الشعب. سؤالٌ يعاد على ضوئه البحث في أطروحة الفن الواقعي وحدود هذه الواقعية؟ وهو ما

يعني: إخراج الأمر برمته الى دائرة الجرأة الفنية وحركيتها النوعية وسط عقبة الطابوهات الدينية والثقافية؟

هل يمكن الحديث هنا عن جرأةٍ فنيةٍ وسط غابةٍ ملبدةٍ بغيومٍ من الطابوهات والخطوط الحمراء؟ ما هي حدود رقابة القيم والأعراف على المنتوج الفني؟ وإذا جاز لنا الحديث عن الرقابة فمن يراقب من؟ وهل يمكن الحديث فنياً عن وهم الرقابة أو الدعاية بالرقابة؟

كيف يصبح صراع المرجعيات [دين/فن] جزءاً لا غنى عنه للتسويق الفني، إذا أضفنا إليه فن الدعاية بالمهرجانات والأوسكارات والجوائز؟

وفي مقابل طابوهات القيم والعرف والدين، هل يمكن الحديث عن قدسية اللاءات الحداثية والوثنيات العلمانية؟ ألا يمكن الحديث عن أطروحةٍ للفن خارج السياقات السابقة كلها؟ أطروحةٍ تستقل بذاتها وتمتلئ بمقوماتها الخاصة ـ كما يقول الجابري ـ داخل فضاءات الإبداع والجمال والجلال والزمن الإنساني والكوني؟

المبحث الأول

سؤال الفن والدين

هل يمكن الحكم على أعمال فنية بمعايير غير فنيةٍ أو أخلاقية؟ أين يبدأ ما هو [ديني/أخلاقي]، وأين ينتهي في علاقته بالفن؟ وما هو التسويغ العلمي للنقد الإسلامي لقضايا الفن وموضوعاته؟ وهل يمكن الحديث عن الروابط الحيوية بين التوجه العلماني والفن؟

تمددت الممثلة المغربية «فاطمة الزهراء العياشي» في مكب للنفايات في الدار البيضاء أمام المصور «عثمان الزين»، إذ يشارك الاثنان في مشروعٍ فني يحتج على «الفن النظيف»، الفن الذي يريان أنه يحد من حرية التعبير. ولا شك أن الصورة والمشهد الذي قدمه الفنانان لوسائل الإعلام المحلية والدولية، قائمٌ بالأساس على السخرية من مفهوم «القذارة المرفوضة» ومن «النظافة المرغوبة» في العمل الفني، كما عبر عن ذلك أحد أبناء الحركة الإسلامية.

يطرح الإنتاج الفني نفسه بشكل ملح في الساحة الثقافية،

باعتباره الملمح الثقافي الأكثر تأثيراً في صناعة الأفكار وبلورة الرؤى واستمالة الرأي العام. ويرى فيه التوجه العلماني ـ بالخصوص ـ أكبر القلاع والجبهات تقدماً ورسوخاً في الدفاع عن قيم الحداثة والعصرنة، وأمثل الوسائل لحماية المشروع الديمقراطي التقدمي من الأشكال المختلفة للفكر الرجعي التقليدي، الممثل نظرياً في التراث الإسلامي/العربي، وعملياً في طلائع الصحوة والامتداد السياسي للإسلام الحركي.

الصناعة الفنية في السياق العلماني تؤطرها رؤيةٌ خاصةٌ جداً، رؤيةٌ نابعةٌ أساساً من الغطاء الحداثي المتمثل في حرية الإبداع والتعبير وإزاحة القيود الثقافية والدينية. ثمة حدودٌ متفقٌ عليها في هذا السياق، تتوقف عند مسميات «الإنتاج العصري» و«الإبداع الجريء» و«التقنيات الحديثة في الإخراج والإنتاج». حدودٌ ليس من ضمنها مفهوم الجيد والرديء أو الغث والسمين أو النظيف والقذر. ربما لهذا السبب عبرت الممثلة المغربية آنفة الذكر عن رغبتها الملحة في مزاولة «الفن القذر»، ليس فقط لأوصاف القذارة الطافحة فيه، ولكن إن كان في الرد على الخصم الإسلامي ما يقتله غيظاً فليكن!

أين المشكل إذن؟ هل في القيم والأخلاق والدين كعائقٍ أمام الإبداع الفني؟ أم في الخصم الإسلامي المتطلع دائماً لمقاومة الفن المتنور ومهاجمته؟ أم أن هذا الغضب تسري في مفاصله سمات التشكك والهلع الذي يسبق دائماً كل إبداعٍ أو إنتاج فني؟

أيا كان، فالواقع الظاهر الذي لا يحتاج إلى تحليلٍ واستبصارٍ، ينبئ بما لا يدعو للشك أن ثمة اهتزازاً شديداً يدفع إلى دق ناقوس الخطر، استشعاراً للحظة التاريخية المفصلية التي ترفع الاتجاه الإسلامي الحركي إلى مستوى التحدي الحقيقي، بل إلى مستوى العدو المهدد للمشروع، لكن هل هذا الناقوس يدق من غير أن يهتم لجرسه أحد ـ بحسب بلال التليدي ـ فهو نداء مجهول لجماعة من المثقفين ولم يحظ بنقاشٍ عام[1].

لكن في سياق النقاش المجتمعي كانت حركة «من أجل ثقافة حرة» قد نبهت إلى أن المشهد العام في المغرب يعطي انطباعاً متناقضاً بين المضي بثباتٍ نحو المستقبل وبين التراجع في أي لحظةٍ إلى الوراء. وهكذا، فالتنمية المجتمعية في حاجةٍ إلى رجالٍ ونساءٍ أحرارٍ لإبداع كلماتٍ حرةٍ وصورٍ حرةٍ وأفكارٍ حرة[2].

إلا أن الشاعر محمد شكار المسؤول الثقافي في جريدة «العلم» التي يملكها حزب الاستقلال المحافظ يقول ساخراً:

«لماذا يؤثر البعض أن يطرح الفن التشكيلي ويعرضه في المزابل، هل لاستقطاب مزيد من الناس أم من الذباب؟» وتساءل مديره في الصحيفة عبد الله البقالي عن دور الفن، وما إذا كان

---

(١) حوار مع العلمانيين بالمغرب ص٢٧ ـ ٣٢.

(٢) جريدة الحياة اللندنية، الأحد ٨ يوليو ٢٠١٢م، نادية بنسلام: الحريات الإبداعية في المغرب: نقاش استباقي.

وعاءاً وسخاً وحمالاً للتفاهات أم مؤطراً للمجتمع ومربياً للأجيال؟»[1].

من الملاحظ أن سؤال الفن يبدأ دائماً من مدخله المعرفي والفكري. وقبل الغوص في تحليل الموقف واستقصاء الأشكال وبدون مقدماتٍ أوليةٍ، يسقط سؤال المعرفة ويدفع بشعار الإيديولوجيا وينساق الفكر مع المشاعر مولداً سيلاً من الردود والمواقف المضادة، مع سيلٍ آخر من التهم والدعاوى التي تخرج بالنقاش من سياقه الحضاري الأصيل.

مهما يكن، فالفن ـ كما يقول أحمد عصيد ـ لا يقاس بمعايير الأخلاق والأديان والمعتقدات، وإنما يقاس بالمعايير الجمالية. وبالتالي، فإن كل عمليةٍ رقابيةٍ على الفنان، إنما هي حجرٌ على حرية الإبداع، وهكذا يكون الحل أمام هذا المشكل ـ يضيف ـ هو التزام الإسلاميين باحترام الحريات أولا، ثم إنتاج نموذجهم الفني الخاص[2].

الطرح العلماني يأتي هنا ليعبر عن وجهة نظرٍ خاصةٍ تحمل مشروعاً فكرياً ومجتمعياً وحداثياً، وما الوجه الفني والإبداعي إلا جزءٌ يسيرٌ من النسق العام، نحن هنا ـ يقول عصيد ـ: «نعبر عن الوجه الصحيح والمستقيم للحداثة والعصرنة والمستقبل، وما قد يبدو للاتجاه الإسلامي بأنه إسفافٌ بالقيم والدين وجرأةٌ على

(١) المرجع السابق.

(٢) جريدة الصباح المغربية، لجمعة ٤/٠٥/٢٠١٢م.

المقدسات، فإنه في الواقع التعبير الأمثل عن القيم العلمانية التي جاءت تبشر بها عبر أطروحتها الكونية».

وعليه فلا يوجد ـ كما يقول عصيد ـ أي تعريفٍ للسينما يشترط «النظافة» أو «الطهارة»، وما يقصده المتطرفون الدينيون «بنظافة الفن»، هو أن يخضع المبدع لرقابتهم الدينية، وأن يبدع حسب رؤيتهم الأخلاقية الضيقة المأزومة، ويذهب للتساؤل عن الأسباب التي تدفع الرقابة إلى استبعاد أشكالٍ فنيةٍ طبيعيةٍ مهمةٍ مثل قصص الحب والقبلات والعلاقات الغرامية في السينما والدراما؟

إن هذا الاستبعاد ـ بحسب عصيد ـ يخرج الانتاج الفني عن دائرته الإبداعية ويبعده عن حقيقته الفطرية الإنسانية العفوية، ويدخله ـ بالتالي ـ في دائرة التصنع والتكلف. هكذا يرى أحمد عصيد أن الإبداع الفني لا بد أن يفصح عن مداخل الانسان كلها، وهنا تكمن كينونة الفن وجوهره الأصلي، أن يرى المشاهد حقيقة الإنسان: الفكر والجسد والأسرار والمخبوءات.

وإذا سألنا عصيد عن حدود هذه الأسرار؟ فهو يعتبر أن جسد الإنسان لا يحمل أسراراً إلا في المرجعيات المتخلفة، فعاطفة الحب والعلاقات الجسدية ليست شيئاً قذراً، بل هي جوهر الإنسان، فالفن ـ كما يقول ـ أوسع من هذه الرؤية العدمية بكثيرٍ، فرؤية الفنان هي رؤيةٌ ذاتيةٌ قائمةٌ على أساس الحرية[١].

(١) نفس المرجع.

أليس هناك مدخلٌ آخر للفن غير جسد المرأة؟ أليس هناك تعابيرٌ أخرى للجمال والإبداع والإشراق الإنساني والكوني غير تقاسيم الجسد؟ هل من الضروري عند التعبير عن علاقةٍ حميميةٍ أن يجبر الفن على تجسيد علاقةٍ جنسيةٍ تكون جغرافية الجسد فيها موطناً أساسياً للإثارة والإغراء في غياب الرسالة الفنية المطلوبة؟ ألم يكن بالأحرى أن توجه عدسات التصوير إلى قضايا أكثر إثارةً وإفادةً؟!

من غير شك، فثمة قضايا اجتماعيةً وسياسيةً ونفسيةً تحتاج إلى نقاشٍ فني، وربما هي في دائرة الاهتمام والتفكير العلماني، لكن ليس الآن.

يفضل التناول العلماني في هذا السياق أن يكون الجواب معرفياً صرفاً، يعبر عن التقاسيم الفكرية لسلطة الحداثة وما بعد الحداثة في المجتمع، فتنمية القطاع الفني السينمائي في المغرب لا يحتاج إلى الأخلاقيات الدينية، بل يحتاج ـ كما يرى عصيد ـ إلى توفير أسس الصناعة السينمائية، وإعادة الدفء والحيوية إلى القاعات السينمائية، ومواجهات كل التحديات الموجودة، ومحاربة الزبونية والمحسوبية والمحاباة، ووضع معايير موضوعية. أما التعابير الأخلاقية والدينية فلا مجال لاعتمادها في الفنون والآداب وإلا اعتبر ذلك نوعاً من الوصاية الدينية على الفن[١].

ويفضل الطرح العلماني أحيانا سلوك طريق القوة والعنف

---

(١) المرجع السابق.

اللفظي، الذي يعبر في نهاية المطاف عن عمق المأزق الفني، وهو الملمح الذي عبرت عنه الفنانة فاطمة عيوش في سياق النقد السينمائي الذي وجه لها من داخل الأسرة الفنية، والخاص بمشاهد سماها الناقد السينمائي بنشليخة، «خليعةً ولا أخلاقيةً»، وسمتها هي «بالمشاهد الفنية الجريئة».

فهل هناك طرقٌ أخرى ـ غير تعرية الجسد ـ للتعبير عن الجرأة والجمال والفتنة الأنثوية والحب والعاطفة؟

في السياق العلماني لا يمكن للفن الآن أن يعبر بغير هذه الطريقة، وفي النهاية، وإغلاقا للموضوع، كما تقول الممثلة فاطمة عيوش: لا يوجد إلا فنٌ واحدٌ وكفى![1].

يحاول التناول الفني أن يستقي أجوبته من داخل النسق العلماني فكراً وأيديولوجيةً، ففي الإشكالات الأخلاقية والعرفية والدينية التي يطرحها المشاهد المغربي ذو الثقافة المحدودة أو «المواطن العادي»، يكفي في هذا السياق، الطرح العلماني أن يلقي العصا ويشهر سلاحه المعتاد، السلاح المطرز بمصطلحات ومفاهيم: حرية التعبير، مناهضة الإرهاب، التطرف، تراجع الحريات، إسعاد الناس البسطاء. . .

وهكذا يكون نقد مثل هذه الأعمال الفنية والاعتراض عليها أخلاقياً ودينياً ـ بحسب المخرجة آمال عيوش ـ هادماً لحرية

---

(١) التجديد ٠٣/١١/٢٠١٢م.

الفن، ومساعداً على خلق التطرف، بل وسيساهم بشكلٍ عام في تراجع الحريات العامة.

وترى عيوش بأن الغرض من الفن المتنور ـ في النهاية ـ هو إسعاد الناس، وإدخال الفرحة إلى قلوبهم، ولا ترى في ذلك بأساً إن كان على حساب إدانة الفنانين ومحاكمتهم وتسييج حرية التعبير الفني[1].

من غير شك، فحديث المخرجة آمال عيوش ينم عن الانتماء البعيد المدى إلى عمق المشروع العلماني، فالمصطلحات الموظفة في كلامها لم تكن عفويةً، بل كانت مقصودةً لتؤدي رسالتها في سياق الأهداف العامة للتيار العلماني المغربي.

إننا نتحدث عن حرية الفن، وعن إسعاد الناس وإدخال السرور إلى بيوت المغاربة. أين الإشكال إذن ـ بالنسبة لآمال عيوش ـ هل هو الدين؟ هل هي الأخلاق والقيم؟ هل هي نداءات الإسلاميين؟

إن الأسئلة تتداعى وتتواتر إلى الحد الذي نتساءل فيه ونحن نلتفت إلى الجهات الأربع: من يعترض على آمال عيوش؟ ومن يهدد مشروعها؟ وما معنى إظهار كل هذا الفزع؟ وتمثيل دور الفزاعة التي لا تحمل في عباءتها فزاعاً؟

هناك مطمحٌ أهم من مطمح تجاوز عقبة الطرح الديني ومن يمثله في الساحة الثقافة والاجتماعية والسياسية من حركاتٍ

---

(١) حوار مع المخرجة آمال عيوش في الجريدة الإلكترونية هسبريس، ١٢ ماي ٢٠١٢م.

إسلاميةٍ وعلماء وشباب الصحوة الدينية الفكرية. إن المقصدية العلمانية لا تقف عند حد الاحتراب ومقارعة «الثقافة التقليدية» وإخضاعها في النهاية، ربما هذا من مطالبها الآنية لكنه ليس غاية المنى.

إن الحديث هنا عن عملية استبدالٍ كاملةٍ وهادئةٍ لمشروعٍ بمشروعٍ آخر، استبدال مشروعٍ تقليدي بوسائله وأهدافه، بمشروعٍ حداثي عصري يستمد مواصفاته من الأسس الكونية، يستمدها كما هي كاملةً غير منقوصةٍ كما عبرت عن ذلك آمال عيوش وهي تدافع عن مشاهد التعري للممثلة السالفة الذكر، باعتبار أن قانون الحريات العامة في المغرب يعطي الحق كاملاً للإنسان أن يفعل في جسده ما يشاء وكيف يشاء، ما دام الأمر لا يطال حرية الآخرين الشخصية، وبالتالي، فإن حرمان الممثل من التعبير بجسده يعادل حرمان الموسيقي من العزف على آلته[1].

لا يتحدث الطرف العلماني عن المعادلات القانونية والدستورية كبنودٍ وحقائق مسطريةٍ واقعيةٍ، إلا بنوع من العمومية والشمول الذي قد يعتم على النقاش الثقافي المحتدم، بمعنى: أن الاحتجاج هنا بقانون الحريات العامة، يأتي في سياق الدفع والاحتراب ومغالبة الآخر في حججه، وليس بهدف الاحتكام الموضوعي إلى القانون العام، وإلا، فإن القانون الوضعي

(١) المرجع السابق.

المغربي يشير إلى غير ما تحدثت عنه المخرجة آمال عيوش آنفاً[1].

مهما كان علم المخرجة المغربية آمال عيوش ومن في صفها بالقوانين المغربية أو جهلهم بها، فإن النقاش قد تجاوز المستوى القانوني والدستوري منذ أمد بعيد. ويبقى الطرح القانوني وصلاحياته سؤالاً معلقاً على جبين الأجهزة التنفيذية كي تؤصل واقعياً من جهة التنزيل.

من المعني حقاً بتطبيق القانون في ظل حرية التعبير والاعتقاد والنقد والمناصحة؟ باعتبار أن المغاربة شعباً ونخباً وجماعاتٍ وتياراتٍ هم،نظرياً سواسية أمام القانون إلا من حيث التموضع [فوق/ تحت].

هل نحن أمام اجتهادٍ فني جديدٍ يبتغي بناء المشروع الحداثي وإعادة الروح العلمانية إلى أوصاله بقوةٍ دافعةٍ، طاقتها إعادة هيكلة الصناعة السينمائية والتلفزية من جهة، وكذا تطهير الفناء الداخلي من الفساد والمحسوبية كما قال أحمد عصيد؟ أم أن المخرجين المغاربة يعيدون تمثيل الدور الاستشراقي القديم، الدور الذي جسدته الصورة الشاملة المشوهة للإسلام والتراث الإسلامي؟

---

(١) تنص مادة الفصل ٤٨٣ من القانون الجنائي على: أن كل من ارتكب إخلالاً علنياً بالحياء، وذلك بالعري المتعمد أو بالبذاءات في الإشارات أو الأفعال، يعاقب بالحبس من شهر واحد إلى سنتين، وبغرامة مالية من مائة وعشرين إلى خمس مائة درهم ولا يستثني القانون السينما أو أي فن من الفنون.

في سياق الدور الفني والاجتماعي يؤكد المخرج والناقد السينمائي حسن بنشليخة أن بعض المخرجين المغاربة يعتقدون أن بوسعهم أن يلعبوا اللعبة القديمة التي جسدها الاستشراق، بتصوير الإسلاميين في موقع الذين سيعيدون العالم العربي إلى القرون الوسطى، فتجدهم يقدمون صورة مشوهة عن المقدس، مثل التطاول على شهر رمضان أو محاولة النيل من الموقف الإسلامي من المرأة، أو ربط بعض الصور السلبية للسلفيين بالمعتقد والدين، بتقديمهم وحوشاً مهووسين ساديين في حالة الهياج العصبي، يتحصنون في قمم الجبال وفي أدغال الغابات، ويحملون السيوف ويتدربون ليل نهار، وكأنهم يتهيئون لإعلان الحرب على الجميع، ومثل هذه النوعية من الأفلام تريد أن تحذر المغاربة من عودة القيم الإسلامية إلى الساحة السياسية التي قد تتسبب في العنف والتعب[١].

ويذهب المخرج السينمائي أبعد من هذا، عندما يصنف العلمانيين في الساحة الفنية المغربية ضمن لائحة الخونة وعملاء الاستعمار الفرنسي والأجنبي؛ لأنهم ـ كما يقول ـ اغتالوا أنفسهم عندما قرروا أن يمتطوا الفرس المسرج لهم من قبل جهات أجنبية، من دون عقل يراقب ضمائرهم بجهلٍ أحمق يقلب الحقائق، واقترفوا جريمة في حق الهوية، بتأجيج «فوبيا» التطرف واللاتسامح وتعريض الأقليات والمرأة للخطر، وفي المقابل، وفي

---

(١) جريدة التجديد المغربية، ٣/ ١١/ ٢٠١٢م.

معرض حديثه عن مظلومية الفنانين المغاربة ذوي التوجه العلماني، يرى الناقد السينمائي بنشليخة أن حديثهم عن التطرف والحركات الإسلامية والتعصب الديني، لا يعدو أن يكون ـ كما سماه ـ تلاعباً بالعواطف والبكاء والنحيب، المدفوع بالرغبة في كسب الجولة، بإدخال حصان طروادة داخل السور، لتبدأ عملية التفتيت[1].

يصف حسن بنشليخة المشهد الفني في المغرب من دهاليزه الداخلية، وهو يراقب عن كثب مجرى الحدث الفني ومساره وخلفياته وصنَّاعه ومن يوجِّج حركيته، لكي يخلص في النهاية إلى أن المسألة الفنية في المغرب محكومةٌ بالعامل الخارجي الذي يتحكم بخيوط المشهد الفني كما يتحكم بخيوطٍ أخرى. وعليه، يكون المخرج المغربي كما الممثل والمنتج، حاملاً لقيم العلمانية المغربية، محامياً ومدافعاً عنها في المحافل الوطنية بل والدولية، هذه وظيفته ومهمته ورسالته الفنية، ليس ثمة شيءٌ آخر، ويحتج لذلك بدليل الرداءة في الإبداع والركاكة في الإخراج، والضعف المبين في الرؤية مع غياب الرسالة. لذلك نجده يصف فيلم «موشومة» لمخرجه الحسن زينون بأنه لوحاتٌ تشكيليةٌ ركيكةٌ ومبعثرةٌ ولا تحتوي على أي رسالةٍ، ركز المخرج من خلاله على نقطةٍ واحدةٍ وهي العري «كطابو» من داخل المجتمع المغربي، مضيفاً أن المتتبع سيخرج في نهاية الفيلم بدون فكرةٍ، ما عدا

---

(١) نفس المرجع.

الاستغلال الجسدي للممثلة فاطمة عيوش من أجل الإثارة الجنسية[1].

بحسب بنشليخة ـ وهو المتخصص في الإخراج والنقد السينمائي ـ فإن الانتاج الفني في صيغته العلمانية، فنٌّ غريبٌ عن السياق الاجتماعي الذي يوجد فيه ـ وهو الذي يدعي أنه مهمومٌ به مغرمٌ به حتى النخاع ـ ومن جهة ثانية، فهو من حيث الجودة والإبداعية والكيف يمكن توصيفه ـ كما يقول ـ بالرداءة والضعف والبعد عن الفن، ويفسر سبب ذلك كله بكون رواد هذه الجبهة ينافحون ويدافعون «بفنهم» على أطروحاتٍ خاطئةٍ، وينقلبون بسهولة ضد مبادئ وقيم بلدانهم وأمتهم، ويسخرون من إرثهم الثقافي بتشويهه خدمةً لمصالحهم الشخصية الضيقة ليس غير، والغاية عندهم تسوغ الوسيلة، وتكون الدعاية القبيحة عندهم أيسر منفذاً، وفي ذلك دلالةٌ تفسر آراءهم ومواقفهم السياسية التي تتمادى إلى ما هو أبعد من الاحتقار، متطوعين إلى تكريس التبعية في العمق في إطار حركة العولمة البديلة التي يراد فرضها اليوم على المنطقة[2].

وفي سياق جدلية الفن والدين، وفي تفسيره لإشكالية الرقابة الدينية والأخلاقية ومحاولة الإسلاميين الاعتراض على الإنتاج

---

(١) مقال لحسن بنشليخة، الخميس ٣١ ماي ٢٠١٢م هسبريس.

(٢) التجديد، ٣/١١/٢٠١٢م.

السينمائي المتنور وتكريس واقع المصادرة للرأي والحرية في الإبداع والاعتقاد، يرى بنشليخة بأنها ضجةٌ مفتعلةٌ، الغرض منها فرض «وجهة نظر»، وإكراه الآخرين على تبنيها، بالتصعيد الواضح من السخط والغضب.

ويشير في نفس السياق إلى أن الممثلة المغربية التي تعرت بشكلٍ مفضوحٍ في كل من فيلم «أشاور» وفيلم «موشومة»، حاولت أن تطلق سيلاً من الجدل الواسع وبصوتٍ عالٍ وبكثيرٍ من الكلام الفارغ، حول سرقة المعنى الحقيقي لمفهوم «حرية الفن» يربطها بالسلوك اللاأخلاقي، إن على المستوى الفني أو على مستوى الأفراد ووعيهم بالمفهوم.

من غير شك، فأغلب المخرجين المغاربة يشاطرونها الرأي ـ كما يقول حسن ـ ليس لأنهم يخافون على «تضييق حرية التعبير»، بل فقط لأنهم يخافون على مصالحهم الشخصية، لذلك تجدهم يتبنون أفكارهم وينجرفون وراء موجة أفلام الشذوذ واللواط والعري، ويقصفون الشعب المغربي بسطحيتها وتكرارها وأسلوبها المترهل (نبيل عيوش)، أو أفلام الكلام الساقط أو الدعارة أو السحاق (حسن بنجلون، ليلى المراكشي، نرجس النجار، لخماري. . .)، دون أن يفهموا مهمة توظيف الفن الراقي للجنس في السينما التي تقدم رسالةً إنسانيةً، ومع ذلك، يحاولون تقديم مبرراتٍ على شللهم الفكري بمزاجيةٍ رنانةٍ، من ضرورة كسر الطابوهات، لتعزيز الخراب الاجتماعي، بالإسهام في تغيير

طابع العلاقات الإنسانية التقليدية، من خلال نشر أوجه الفساد والآثام والشرور والانحلال بكل الوسائل[1].

ويؤكد المفكر والباحث سعيد يقطين ما ذهب إليه بنشليخة من أن الخلط المقصود بين الأشياء والتناقضات، يقود في النهاية إلى وضع «الفن» في خدمة المصالح الضيقة، فكلما اختلط الحديث عن الفن والحرية والإبداع بالسياسة، ولا سيما حين تكون الخلفية المنطلق منها تفيد بأن أصحابها يمتلكون «الحقيقة»، يكون الحجاج بالخطأ والباطل للتعتيم والتشويه[2].

وفي سياق الحديث عن جدلية الدين والفن وعلاقتها بحرية التعبير والإبداع يتساءل سعيد يقطين: هل المقصود في الفن أن يكون إباحياً لكي يكون فناً؟ هل «الفن الجريء» هو الذي يمارس العنف اللغوي؟ هل التعري هو الفن؟

لو كان الأمر بهذا الشكل لكان الأحداث في الشوارع أكثر إبداعاً، ولكان شجارهم وسبابهم الجريء بالألفاظ التي يتحرج منها المجتمع فناً راقياً، ولكان تصوير اغتصاب قاصر كما هو في الواقع فيلماً يستحق أعلى الجوائز، ولكانت أفلام الخلاعة هي الفن الحقيقي الذي لا يمكن أن يعلوه أي فن، أين الفن إذن؟ بل أين الحرية؟ وأين الحداثة؟

وإذا كان الناقد والمخرج حسن بنشليخة يرى بأن الإنتاج

---

(١) المرجع السابق.

(٢) سرديات سعيد يقطين، مقال بتاريخ ٤/٧/٢٠١٢م.

الفني في المغرب فقد مقومات الانتماء إلى الهوية الوطنية والولاء للوطن، وغابت في ثناياه معاني المسؤولية والأمانة الفنية، بحيث أضحت ولاءاته وبيعته الحقيقية للأجنبي، ووصل لهذا السبب لدرجة الحضيض والرداءة في الإبداع، فإن سعيد يقطين يجد الإنتاج الفني في صيغته المعاصرة تعلوه سمة الهشاشة والسطحية، وغياب الرؤية والبعد الكامل عن خدمة أي قضيةٍ متعلقةٍ بالهم الداخلي، باعتبار أن التناول العلماني ـ كما يقول ـ لم يطرح أسئلة حقيقية حول الفن وطبيعته ووظيفته في المجتمع. فكل الأجوبة التي طرحت في السبعينيات كانت ذات طبيعةٍ أيديولوجيةٍ (صراع الطبقات)، والآن يقدم الطرح العلماني الأجوبة نفسها ولكن في سياق آخر: «حقوق الإنسان»، انتقلنا من موسكو (الأممية الاشتراكية) إلى واشنطن (العولمة في زي الطائفية)، وباسم الالتزام أنتجنا أدباً سطحياً وفجاً، وصفقنا له لأنه «ثوري»، وباسم الحرية، ها نحن ندافع عن الفجاجة والسطحية، وندافع عن فن ما لأنه حداثي.

بين الإلتزام والحرية والثورية والحداثة، نردد شعاراتٍ متعاليةٍ عن الواقع، ونلوك خطابات أخرى بطريقةٍ ببغاويةٍ، وكما أننا رددنا الأدبيات الماركسية ببلاهةٍ، ها نحن نكرر أدبيات الحداثة وما بعد الحداثة ببلادةٍ، أين المشكل؟ ألسنا قادرين على إنتاج أفكارٍ فنيةٍ ملائمةٍ للعصر الذي نعيش فيه؟

أليست لمجتمعنا المغربي إمكانيات خلق نخبٍ فكريةٍ وثقافيةٍ

وفنيةٍ عميقةٍ وقادرةٍ على الفهم والتفسير؟ وتكون في مستوى اقتراح منظوماتٍ فكريةٍ لها بعدٌ إنساني؟[1].

هل نتحدث ـ هنا ـ عن أزمة في القرائح والإرادات والطاقات والعقول؟

عبر التاريخ لم تكن مشكلة المجتمعات مع مطمح الحضارة والرقي مشكلة موارد بشريةٍ مناسبةٍ، ولا موارد عمرانية، بل كان النموذج المؤطر لحرية النهوض والإقلاع الحضاري هو من يحدد خط النهاية، هل كانت وسائل الإعلام الورقية والإلكترونية واعيةً بهذا النموذج حقاً ومدركةً لمآلاته ونهاياته يوم فتحت نوافذها لقاسم الغزالي الذي يعيش بسويسرا كي يصرح بأنه ـ باسم حرية التعبير والاعتقاد ـ لا يرضى لأمه وأخته إلا ما ترضيان لنفسيهما، هكذا فاذا اختارت الأخت أن تمارس الجنس مع عشيق لها، دون الرجوع إلى عقد نكاح يحدد الناكح والمنكوح، أو الخوض في عملية بيع وشراء الصداق فلها ذلك[2].

هل نتحدث الآن عن حرية التعبير؟ عن حقوق الإنسان؟ عن حرية الفن؟ عن الحداثة؟ ـ بحسب سعيد يقطين ـ ما هي الأدبيات الفلسفية والفكرية التي ننطلق منها في هذا الحديث؟ لا أخفي وأنا أقرأ في إعلامنا ـ يضيف ـ أنني أرى الحداثة أحياناً تتلخص في الشذوذ و«ما صايمينش» والعلاقة الجنسية البعيدة عن الزواج،

---

(١) المرجع السابق.

(٢) مقال، هسبريس ٠٣ يوليوز ٢٠١٢م.

والتعري والخمر... كل هذه النزوعات لا أرى لها أي علاقة بالحداثة وما بعد الحداثة[(١)].

ويعتبر الباحث بلال التليدي أن الطرح العلماني لا يعير اهتماماً للبعد الأخلاقي ولا لرسالة الفن نفسها، ويمضي ـ بلال ـ عندما يقرر بأن هذا التيار لا يملك تصوراً متوازنا حول المسألة الفنية، بل يعتبر أن الانشغال بمثل هذه القضايا والعناصر أمرٌ يتعدى الخوض في تفاصيل المفهوم الفني ومسائل الالتزام. بمعنى أن التصور العلماني للفن لا يجيب عن مفهوم الفن وغاياته وعلاقته بالوظيفة المجتمعية، إنه يرى أن الانشغال بهذه القضايا المعرفية هو مجرد التأسيس العملي للإرهاب الفكري وشرعنة الرقابة على مواد الفن وعروضه[(٢)].

لكن أليس من غايات الفن الكبرى إسعاد الجماهير؟ أليس من مهام الفنان الأساسية أن يدخل البهجة إلى البيوت ويرسم الابتسامة على الوجوه، ويعيد إليها شيئاً من الأمل المفقود في زمن القهر اليومي؟ ألم يكن من أهداف الفن ومطامحه الكبرى ملامسة هموم الجماهير باللغة الرامزة والموحية إلى المقصود دون إسفافٍ ولا إجحافٍ؟

أليست الفرجة والاستعراض والإطراب والنغم وحركية الجسد على مساقات الأغنية، مهما كانت مضامينها من ضمن هذه

---

(١) سرديات سعيد يقطين الإلكترونية، ٤/ ٧/ ٢٠١٢م.

(٢) حوار مع العلمانيين بالمغرب ص٢٦.

اللغة الرامزة؟ ألم تكن في النهاية هي مطالب الجمهور التواق إلى نسيان آلامه وهمومه وانتظاراته السياسية والثقافية؟ تتساءل آمال عيوش!

يرى التناول الفني العلماني في اعتراضات الإسلاميين أنها مواقف لا تملك رؤيةً للفن والعمل الفني. فالديمقراطية وحرية التعبير تدعوان إلى إفساح المجال للإبداع مهما كانت صوره وتجلياته، والجرأة على تحطيم الطابوهات وعلى تجاوز الحدود الثقافية والدينية هو من ضمن أدبيات الإبداع ومواصفاته.

هكذا يكون الاعتراض على الفن بشكلٍ عام قتلاً للحرية ووأداً لحق الإنسان في التعبير عن رأيه، وخنقاً سافراً للإبداع، وبالتالي فالتناول العلماني يرى في مفهوم الرقابة على الفن، وحذف كل ما لا ينسجم مع ثوابت الأمة نزعةً فاشستيةً بعمق ظلامي.

ثم إذا كان من واجب الحركة الإسلامية أن تقدم المشهد الفني ـ يتساءل أحمد عصيد ـ بطرحها لسؤال القيم والأخلاق، وإذا كان من صميم دورها الرسالي أن تعترض على أي دعم مادي أو إعلامي لأي عمل فني يتصادم مع هوية الأمة وثوابتها، فهذا لا يمنعها من أن تطرح السؤال ذاته على نفسها: أي فن قدمت هذه الحركات الإسلامية لتحيق الرسالة الفنية القاصدة؟

سؤال ـ كما يقول بلال التليدي ـ قد يخلخل سلسلة القناعات التي شكلتها الممارسة الدعوية والحركية بطريقةٍ نمطيةٍ،

بحيث يكون للاعتراض ضرورة ووجاهة أكبر لو قدمت الحركة الإسلامية نموذجها المتميز التي تعرضه على الجمهور والنقاد، حتى تتوضح الصورة وتبدو المقارنة واضحةً بين الطرحين الإسلامي والعلماني.

لكن هل طرح السؤال على جسدٍ تكلس في إطاره الحركي المنغلق على نفسه كافٍ لخلخلة مفاهيمه الأولية حول الفن؟ وبخاصة أن التجارب الماضية قد أثبتت أننا بإزاء كيان أضحى عصياً على الخروج من قوقعته التنظيمية النمطية بتعبير فريد الأنصاري، بينما الفن في النهاية هو سليل الوحي الإنساني؛ أي: أنه إبداعٌ يجسد القيم الإنسانية الأصيلة والمتعالية على الزمان والمكان بتعبير سعيد يقطين؟

بالنظر في المتاح واقعياً، يمكن الجزم مع بلال التليدي أن النموذج الحركي الإسلامي لا يملك رؤيةً متكاملةً للصناعة الفنية بمنظورٍ محلي، فباستثناء بعض اللوحات الفنية التي حاولت الخروج عن النزعة المشرقية، لا تكاد تجد تميزاً فنياً يمكن أن تستجيب له الجماهير. إن سؤال أسلمة الفن لا يعني بالضرورة قولبته وفق النموذج الإخواني المصري أو السوري أو الأردني، إنما السؤال يتجه إلى الموضوع الفني والقضايا الفنية والأسلوب المغربي، أكثر مما يتجه إلى إعادة إنتاج نموذجٍ من النماذج الفنية التي غزت الساحة الفنية المغربية في أزمنة الفراغ والصمت.

ليس في هذا الرأي تحاملٌ على الفن المشرقي ـ يضيف

بلال التليدي ـ وهو الفن الذي استطاع أن ينطلق من قضاياه، وأن يركب لغة بيئته الخاصة دون أن يجد نفسه في تضادٍ مع مجتمعه. إنما السؤال كيف تقدم الحركة الإسلامية فناً مغربياً يعنى بطرح المفاهيم الرسالية، ويناقش الظواهر المجتمعية ويتضامن مع قضايا أمته بأسلوبٍ خاص، ويتعايش مع الوجود الفني الذي يتقاسم معه الموضوعات والرسالة الفنية؟

لكن في المقابل هل يعني عدم امتلاك منتوجٍ فني في كامل جاهزيته وكماله أن لا ننتقد أعمال الآخرين؟ أليست مشاهد الفن العلماني صوراً مستنسخةً ـ منهجاً ومضموناً ـ وبشكلٍ أمينٍ للنموذج الأجنبي؟ ألم نصفق بالأمس للفن الثوري الملتزم باسم الحرية ـ كما يقول سعيد يقطين ـ ألسنا اليوم ندافع بذات النفس الثوري، وباسم الحرية المطلقة عن القيم الحداثية والعلمانية في إطارها الفني؟



المبحث الثاني

واقعية الفن

عندما يثار الحديث عن الفن والحرية الإبداعية، عادةً ما يختزل موضوع حرية الفن وحرية الإبداع في شعار «الواقعية الفنية»، باعتباره مفهوماً يرتبط تارةً باسم الحداثة في سياقها العلماني، وتارةً باسم حقوق الإنسان وحرية الاعتقاد والتعبير.

وإذا كانت الواقعية كمدخلٍ فلسفي ووجودي يعطي الحق للفنان المغربي أن يعري بشفافيةٍ تامةٍ كل سوءات المجتمع ويفضح مخبوءاته ويكشف مكبوتاته ـ بتعبير عبده حقي ـ ويدفع مكنوناته وعوراته أن تطفو إلى السطح بطريقةٍ عياديةٍ إكلينيكيةٍ ـ بتعبير مصطفى حجازي ـ، بحيث يصبح المجتمع وعلاقاته وقاعه وبنيته المشكلة للمخيال الجمعي العام. كل ذلك يصبح على مرمى العلاج والتحليل والتفكيك وإعادة البناء. إذا كان هذا هو مقصود واقعية التناول الفني في السياق العلماني، فإن الأمر برمته يدعو إلى التساؤل عن مصداقية الحملة الإسلامية التي تشن عليه؟

لكن في المقابل، يتداعى السؤال على قاعدة الموضوعية،

فهل واقعية الفن المغربي العلماني تتماهى مع الطرح العيادي العلاجي البنائي للمجتمع؟ هل الواقعية هنا مدخلٌ إلى التغيير الاجتماعي والسياسي البناء، أم أنها فقط معبرٌ لتمرير خطابات الحداثة الغربية في بعدها اللاأخلاقي؟ وبالتالي هي دعوةٌ صريحةٌ إلى تفكيك المجتمع المغربي إلى شظايا يصعب إعادة تركيبها، وتعميق أزماته وتناقضاته الثقافية والاجتماعية؟

الواقعية كمدخلٍ فني هي اتجاهٌ موضوعي في التحليل، بل هي مدرسةٌ شاملةٌ ذات رؤيةٍ خاصةٍ ومنظورٍ يقيده الارتباط بمضمون الأشياء، ينطلق الفنان من خلالها لكي يصور الحياة اليومية بصدقٍ وأمانةٍ دون أن يدخل ذاته في الموضوع، إنه يعالج مشاكل المجتمع من خلال حياته اليومية، إنه يبشر بالحلول، لذلك اختلفت الواقعية عن الرومانسية التي تعتمد على الرؤية الذاتية للفنان[١].

لكن هل تكتفي الواقعية برسم الموضوعات والشخصيات المستمدة من الواقع والطبيعة كما هي من غير إضافةٍ؟

ينبه نبيل برغوث إلى أن غرض الفن الواقعي هو أن ينبه الناس إلى جمال الطبيعة، كما ينبههم إلى جمال البشر، فهو يصور العلاقات الاجتماعية التي ينشغل بها الناس، ويصور الروابط التي تؤلف بينهم[٢].

---

(١) الموسوعة الحرة: ويكيبديا، واقعية/فنون.

(٢) نبيل برغوث: مقال بعنوان: ما الفن الواقعي، منبر ديوان العرب: فبراير ٢٠٠٦م.

حتماً إن الفن يكتسب رهان نجاحه في الإبداع عند أول خطوة يخطوها لتعزيز عمقه الإنساني، بحيث يكون تحول الفن إلى النقاش الاجتماعي والسياسي المحلي هو الجزء المهم في هذا العمق. وهكذا، يكون توجه المخرجين المغاربة للعمل على مواضيع مستقاةٍ من واقع الحال ولا سيما المسؤولية الاجتماعية كما في فيلم «علي زاوا»، والبطالة في فيلم «ولاد البلاد»، والعلاقات غير الشرعية في فيلم «كازانيكرا»، وفيلم «إكس شمكار» وفيلم «المنسيون» وفيلم «حجاب الحب»، الأمر ذاته يقال عن نوعية الأغاني والمسرحيات والمسلسلات التلفزيونية والبرامج التلفزية والإذاعية والكتابات الصحفية وغيرها من الإبداعات الفنية التي حولت قبلة الفن باتجاه المسكوت عنه اجتماعياً والمحظور دينياً وسياسياً يكون تثبيتاً لواقعية الفن.

لكن بالرغم من مظهر الواقعية الفنية في التناول العلماني، فسؤال الواقعية كرؤيةٍ وفلسفةٍ في الوجود ومنظورٍ في الطرح وأسلوبٍ في التغيير، لا زال يهيمن على الموقف إلى الحد الذي يظهر فيه الواقعي غير واقعي، والاجتماعي غير اجتماعي، والحداثي غير حداثي والفني غير فني.

فإلى أي حد كان الفن في التصور العلماني واقعياً في تصويره للمشهد الاجتماعي المغربي؟

إن قبول أي عملٍ فني أصبح يرتبط بمدى ما يملكه من مضمونٍ، ومدى تلاؤم المضمون وتكامله ضمن صياغةٍ فنيةٍ، مهما

اختلفت هذه الصياغة؛ لأن المضمون الإنساني والاجتماعي للعمل الفني هو الذي يحدد دوره وأهميته. وبهذا أصبحت الواقعية ـ كما يقول سعيد العفاسي ـ لا تعني المطابقة مع الواقع، بل التعبير عنه بالصياغة الملائمة[1].

لكن كيف تتحدد هذه الصياغة؟ ومن أي منظورٍ؟. ليست محاكاة الواقع هي من تحدد صبغة الواقعية، ولكن ارتباط العمل عفوياً بالواقع، وهكذا ـ يضيف العفاسي ـ يمكن أن يكون العمل واقعياً رديئاً من الزاوية الفنية أو الاجتماعية أو السياسية؛ لأنه يقدم موقفاً انتهازياً أو موقفاً مؤيداً للواقع العام. وقد يصور الفن شخصاً ما بواقعيةٍ إدراكيةٍ[2] للنوع لا للفرد؛ لأنه يريد أن يرسخ وجود فئةٍ مسيطرةٍ أو ثقافةٍ غريبةٍ عن الواقع ليست منه. وبهذا لا ترجع الجودة إلى واقعية المحاكاة أو التقليد، بل ترجع إلى مضمون هذه الواقعية، وبهذا يحق لنا أن نتساءل: من يمثل حقاً هذا المشهد الفني؟ وأي قضيةٍ يخدم؟ وما هو دوره؟

إذا نظرنا إلى الواقعية الفنية ـ من منظور سعيد العفاسي ـ التي تعني فيما تعنيه الشهادة على العصر والتعبير عنه والارتباط به، وبالقوى التي تدعو إلى تغييره. فهل واقعية التناول العلماني في الفن المغربي تمثل هذه الأبعاد الرسالية والإبداعية المشمولة تحت حكم الشهادة على العصر كما أشار إلى ذلك الباحث المذكور؟

---

(١) سعيد العفاسي، مقال فني، منبر ميس للثقافة ١٧ يونيو ٢٠١١م.

(٢) نفس المصدر.

تشير الواقعية في المشهد الفني إلى العرض المباشر والحقيقي للعالم من خلال تقديم الشخصيات الآدمية كما هي في طبيعتها وعفويتها، هذا هو التعريف الأكثر سذاجةً في تاريخ المدارس الفنية كلها ـ كما تقول كندة علوش ـ باعتبار أن مفهوم الواقعية على مسرح الفنون عادةً ما يكون أحد المصطلحات الأكثر إيحاءاً بالخداع وتصريف الوهم للمشاهد[١].

التناول الفني الواقعي يملك في كثيرٍ من الأحيان ما لا تستطيعه اللغة الرامزة، عندما يقتحم على الإنسان العادي كيانه الذاتي وحجرة نومه وخصوصيته، ليكشف عن عمق التناقضات التي تطفح بها حياته، علينا أن نقر بالحرية كقيمةٍ مطلقةٍ لا اختلاف حولها في كل المجتمعات المتخلفة والمتقدمة ـ كما يقول عبده حقي ـ بيد أننا حين نهبط بمنطاد هذه الحرية على أرض واقعنا اليومي، فإن قيمتها المطلقة تنقلب على طبيعتها البدائية الجموحة لتصير نسبيةً، فلو عرضت فرقة «أكواريوم» المغربية مسرحية «ديالي» في قاعةٍ بقرية سويدية أو حتى في أدغال رواندا الإفريقية حيث الممارسات الجنسية سلوكٌ مجتمعي مشاعٌ، لكانت ردود المشاهدين عاديةً، ولن تتعلق شهوات عيونهم بما وراء الألبسة الداخلية، بل بالقيمة الجمالية والفنية للعرض المسرحي ومكوناته من ديكورٍ وإنارةٍ وملابس وحوارات وتشخيص[٢].

(١) كندة علوش، استديو دمشق، مقال فني.

(٢) عبده حقي، مجلة اتحاد كتاب أنترنيت المغرب، هسبريس ١٨ غشت ٢٠١٢م.

الإبداع الفني في ثوبه العلماني لا يهمه لغة الجسد وتقاسيمه وجغرافيته ـ وإن كانت تشكل المشهد في مجمله ـ إن طريقة العرض، عرض الألوان وتناسقها، عرض الأنغام وتمازجها، وعرض الألبسة وتكاملها، إضافةً إلى الإنارة والصوت والصورة والقدرة على التشخيص، وحبكة السيناريو، وتذبيج الحوارات، والارتباط العام بالموضوع، إضافةً إلى مسائل شكليةٍ أخرى، هي في الواقع من يحدد فنية العمل وإبداعيته وجودته أو رداءته، نجاحه أو فشله، وبالتالي فالتفات المشاهد العادي إلى الأجساد الكاسية أو العارية هو من قبيل خروج الناقد السينمائي أو المسرحي عن مقتضيات النص الفني، أو هو من جملة العقد وأمراض التخلف التي يصف بها عبده حقي المجتمع المغربي.

وعليه، فالواقعية الفنية في الطرح العلماني كما تكشف عورات المجتمع، وتضع وجهه قسراً أمام مرآة سوءاته وعقده، فإنها أيضاً ـ وتدرجاً مع هذا الطرح ـ وإضافةً إلى حرية الإبداع، فإنها تضعه ككيانٍ جمعي وسيكولوجي ضمن دائرة العفوية والغريزة الاجتماعية في أبسط صورها، عندما تنزل بالمشهد الفني إلى درجة اللغة السوقية أو «الزنقوية»، وإن خالفت معالم الذوق الجمالي المعهود في الإبداع السينمائي والفني.

ويشير الناقد السينمائي مصطفى الطالب إلى أن المخرجين المغاربة واعون بهذا الإشكال، فمثلاً المخرج محمد إسماعيل كان قد صرح بأنه يرفض إخراج أفلام باللغة العربية ـ أو باللغة الاجتماعية البسيطة ـ فهو يرى أن اللغة العربية تصلح للأفلام

التاريخية أكثر منها للأفلام الاجتماعية التي تتناول مواضيع بسيطةً وقريبةً من هموم المواطن العادي؛ لأنها في تلك الحالة ستفتقد إلى الواقعية المطلوبة التي تعطيها الدارجة للعمل السينمائي[١].

هل نفهم من هذا أن الواقعية أضحت خطاً أحمر من طابوهات الفن المغربي في ثوبه العلماني، لا يجوز تجاوزه أو القفز عليه، وإلا تعلق الأمر بعقدة التخلف في تعرية الجسد (عبده حقي) أو عقدة اللغة غير الواقعية في استبدال التعبير الجمالي بالتعبير السوقي(محمد إسماعيل).

يشير الناقد السينمائي مصطفى الطالب إلى أن استعمال اللغة السوقية المبتذلة أو (اللغة القاصحة) ليس وليد اليوم، بل سبق مخرج «حب في الدار البيضاء (١٩٩١م) عبد القادر لقطع أن استعملها في شريطه الذي صدم الجمهور آنذاك حسب تصريح موليم العروسي»، «الجمهور صدم باللغة الحوارية العنيفة في مهرجان مكناس»، ومن جهته، يقول الممثل محمد زهير: «اعتمدنا أنا ومليم لعروسي في كتابة الحوار على لغة الحياة اليومية (اللغة القاصحة) التي لم تكن معتادة في الأفلام المغربية، ولأول مرةٍ قيلت كلماتٌ وجملٌ كان الناس يعتبرونها مبتذلة»[٢].

هل المقصد هنا بحسب ـ محمد زهير ولعروسي ـ هو تطبيع المجتمع المغربي مع اللغة المبتذلة «اللغة القاصحة» ودفعه إلى

---

(١) الدارجة والسياسة اللغوية في المغرب ص٩٢ ـ ٩٣.

(٢) مجلة الأحداث تي في، عدد ٢٨/١٠١ يناير ٢٠٠٩م.

اكتشافها وسبر أغوارها؟ ولكن لم سيحتاج الناس إلى التطبيع مع الابتذال والسوقية؟ أو ليست السوقية والعنف اللغوي والرمزي ـ أصلاً ـ جزءاً من الحياة العامة للمغاربة؟ أي جزء من يوميات الإنسان المغربي في هروبه من الواقع وتواريه وراء لغته العنيفة التي سماها زهير «القاصحة»؟ أم هو هروبٌ من واقع الثقافة الحية إلى واقع الابتذال والانتحار الاجتماعي البطيء؟

هل بحث المخرج محمد اسماعيل، ومن سار على دربه، بما فيه الكفاية في تراث العرب والمسلمين عن قضايا تمس ما يسميه هو طابوهات الجنس والحرية والإبداع؟ يتساءل الباحث سعيد يقطين.

حين يتعلق الأمر بثقافة الجنس، وعلاقته بالحرية والإبداع والواقعية، فالذين يتحدثون ـ يضيف يقطين ـ عن الثقافة العربية والإسلامية بالزور والكذب، بعدم قدرتها على مجاراة الواقع واستيعاب قضاياه، نقول: إن التراث الجنسي في الفكر العربي والإسلامي من حيث الكثرة والغزارة بحيث لا يضاهيه أي تراث. وإلى الآن، ما زال التراث الجنسي العربي فاعلاً في الكتاب الغربيين. في المغرب، يكفي أن تعود إلى ثقافة الملحون على سبيل المثال، لتجد نصوصاً لا تصل إليها النصوص الإباحية الغربية الأكثر إغراقاً في الجنسية[(١)].

لا تكون الواقعية إذن بنفس المنحى البسيط الذي يراه

---

(١) سرديات سعيد يقطين، بتاريخ ٠٤/٠٧/٢٠١٢م.

علمانيو الفن المغربي. إن فتح عدسة الكاميرا على الواقع بدون عمقٍ فني أو بدون رؤيةٍ اجتماعيةٍ أو فلسفيةٍ واضحةٍ، قد يحول هذه العدسة إلى فوهة رشاشٍ ناري تردي كل شيءٍ تقع عليه.

نعم، هل بامكان الواقعية المبررة أن تحيل عدسة الكشف الاجتماعي إلى فوهةٍ تؤجج أزمات الواقع وتكرس بؤسه وتخلفه؟

عندما احتفل مهرجان «كان» الفرنسي في دورته ٦٥ بالأفلام المشاركة، كان من ضمنها فيلم مغربي تحت اسم «يا خيل الله» الذي صفق له المنظمون والمخرجون والجمهور الفرنسي بحرارةٍ شديدةٍ.

يتحدث الفيلم عن حدث «تفجيرات ١٦ ماي بالدار البيضاء»، والقصة هنا تدور حول الشباب الذين نفذوا هذه العملية. كان غرض الفيلم أن يحفر عن أسباب تنفيذهم هذه الجريمة من جهة النشأة والواقع والأفكار التي ساهمت في تحفيزهم. كان نبيل عيوش ـ مخرج الفيلم ـ قد اختار أبطالاً واقعيين ينتمون إلى أحياءٍ هامشيةٍ ويعيشون أوضاعاً مشابهةً لمنفذي العملية الأصلية، تماماً كما فعل في فيلمه السابق «علي زاوا» عندما اختار أطفالاً مشردين، فجعلهم أبطالاً لفيلمه آنف الذكر.

كان «عيوش» يفسر نجاح «هذا الفيلم ـ والذي يشهد له كثرة التصفيق واهتمام النقاد الفرنسيين ـ بأنه اعتمد على الصياغة الواقعية. لقد صورت ـ يقول ـ في مكان يشبه تماماً المكان الذي

نشأ فيه منفذو تلك التفجيرات، وعلى بعد خمسة كيلومترات، ومع ممثلين من سكان الحي المهمش. لقد حرصت على التصوير في المكان الطبيعي للحدث؛ لأن ذلك يمنح العمل واقعيةً لا يمكن أن نجدها في أي مكانٍ آخر. إن بيئة الحي المعدم تكسب العمل واقعيةً لا مثيل لها، هذا ما ذهبت أبحث عنه، وهذا ما يمنحني سعادةً حقيقيةً[1].

واقعية الإخراج والتصوير والقصة والممثلين تضفي بلا شك مسحة الحقيقة والجدية في الطرح. فنحن هنا أمام الأعمال الفنية الأولى التي رفعت الإنتاج السينمائي المغربي إلى درجة العالمية. إن واقعية الفكرة ترفع عن نبيل عيوش مسحة التصنع والزيف والتناقض الذي ميز كثيراً من الأعمال الفنية المغربية السابقة أو اللاحقة؛ لأن فيلم «يا خيل الله» ينطق أساساً من واقع التغرير الثقافي والأيديولوجي الذي تمارسه ـ كما صرح نبيل عيوش في مهرجان «كان» ـ بعض الحركات السلفية الجهادية على الشباب المغربي الغارق في جهله وبؤسه، تمارسه عليه باسم الأخوة والمساعدة.

لذلك، فنبيل عيوش كان أقر بوجود ارتباطٍ عفوي بين أطفال «علي زاوا» وشباب «يا خيل الله»، ويضيف معلقاً بأن هؤلاء الصبية الذين جسدوا حقيقة طفل الشارع المغربي، كان بالإمكان أن يصبحوا مثل هؤلاء المتشددين الذين فجروا أنفسهم

(١) موقع فرانس ٢٤، ١٩/٠٥/٢٠١٢م.

وسط الدار البيضاء. فكل الشباب الذين غررت بهم حركات الإسلام السياسي في أنحاء العالم، معاناتهم هي نفسها، تتمثل أساساً في استقالة الأهل وغياب التربية وافتقاد المرجعيات[1].

لا تلعب الواقعية الفنية عند مخرج علماني مثل نبيل عيوش دور التشخيص الحقيقي لهموم الشعب المغربي فقط، ولا تقف عند معالجة المشكل في جذوره فقط، بل أصبح المخرج نفسه يجسد بواقعيته الرسالية دوره المجتمعي، بأن ينتشل أطفال «علي زاوا» من واقع الفقر والجريمة والتشرد والتطرف، لقد فتح أمامهم أبواب النجومية والوعي والعيش الكريم.

في الواقع، جسدت أفلام نبيل عيوش البعد الواقعي للفن المغربي، لقد فضحت المستور وكشفت المخبوء المغربي، وأعطت للحركة الفنية أبعاداً أخرى جديدةً لونت الشاشة بحركات المجتمع المغربي وقسماته التي طالما اعتبرها كثيرون أدغالاً موحشة يصعب اقتحامها. وإذا أضفنا إلى هذا وذاك دقة الصياغة السينمائية والحرفية الفائقة النظير، فسنكون بالفعل أمام عملٍ فني سيغير تاريخ السينما المغربية بامتياز.

إن هذه الانطباعات التي طفحت بها وسائل الإعلام المغربية والفرنسية حول أعمال نبيل عيوش في الواقع تدعو إلى التساؤل عن عمق مشروعه الفني عبر شريعة السينما الواقعية.

فهل كانت واقعية عيوش المفرطة سبباً من أسباب بروز

(١) المرجع السابق، فرانس ٢٤.

أعماله الفنية على الساحة الوطنية؟ وإلى أي حد ساهمت واقعيته السينمائية في تحريك القضايا الاجتماعية وملفات الفساد السياسي، وتحرير المشهد المغربي العام من أزماته المزمنة؟

كان عيوش يتحدث عن دور أفلامه في إصلاح المجتمع بدءاً من الممثلين أنفسهم. فهل كانت أفلام المخرج الشاب تجسد الدور الإصلاحي الرسالي الذي يحفر بعمقٍ في جذور المشكلات، أم أن الواقعية هنا كانت مغلفةً بسطحيةٍ ساديةٍ استعراضيةٍ، الغرض منها تسويق منتوجٍ أضحى يعيش ضحالةً وكساداً في السوق الوطني، ولو على حساب مأساة أطفال «علي زاوا» وشباب «يا خيل الله»؟

واقعية المشهد الفني هي أكثر حجج الفريق العلماني قوةً وجرأةً وموضوعيةً في تحريك ملفات الجنس والجريمة والمقدس داخل المجتمع المغربي، وهو ما يدفعنا أن نبحث بعمقٍ في حقيقة هذه الحجة وملابساتها.

أولاً: واقعية الفن المغربي: نموذج «علي زاوا»:

يشير المحلل والناقد سامي دقاقي إلى أن أبطال فيلم «علي زاوا» من إخراج نبيل عيوش، نجحوا في تجسيد الواقع المغربي كما هو؛ لأنهم كانوا صادقين في التعبير، واقعيين أكثر من أي واقعية عرفتها السينما المغربية تحديداً، لم يجدوا صعوبة مطلقاً في فضح «الشارع» الذي خبروه بمجموعة من الخسارات والتجارب البئيسة. لهذا كانوا في الموعد السينمائي

تماماً، بل فاقوا كل ما تصوره المشاهد والمخرج على السواء[1].

اختيار المخرج نبيل عيوش أطفال الشارع لتجسيد الحقيقة بشكل ضارب في الواقعية. شكل سابقة نوعية في الفن السينمائي المغربي، لم يكن ليجد طفلا يمثل هذه الحقيقة أكثر من أطفال ذاقوا مرارة الواقع وجربوا ألوانه وتقاليبه ولفحتهم حرارته. فكان طبيعياً أن يخلص المشهد الفني إلى نجاح المخرج والفيلم. لقد كسب نبيل عيوش رهان فيلمه «علي زاوا»، لكن هل كسب أطفال (علي زاوا» ومن ورائهم كل طفولة الوطن المشردة الرهان ذاته؟

أم أن واقعية الفن العلماني جاءت لتقدم الفرجة الكاملة على مائدة طافحة بالسادية المطلقة التي تستثمر آلام الطفولة وبؤس المرأة وهموم الشبيبة لأجل كسب النجومية والتألق المشكوك فيه؟

كانت تجربة علي زاوا مسبوقة قبل عشر سنوات بتجربة رائدة للمخرجة الهندية الواقعية «ميرانيير» في فيلمها «سلام بومباي»، وهي التجربة التي يبدو أن حضورها في «علي زاوا»، نبيل عيوش كان مطلقاً، فكلا الفيلمين اعتمد على أطفال شوارع حقيقيين، وفي نفس السن، فـ«علي زاوا» طفل في العاشرة من عمره، وكذلك «كريشنا»، ولم يكن عيوش يجد مدينة تضاهي بومباي في الجريمة غير الدار البيضاء.

لم تكد المخرجة «ميرانيي» تنهي فيلمها «سلام بومباي» حتى

---

(١) سامي دقاقي: مقال بعنوان: سلام علي زاوا، الأحداث المغربية: ٢١ يناير ٢٠١٢م.

قامت بتشييد مؤسسة Salam balaak التي كرست اهتمامها بإعادة تأهيل أطفال الشوارع بمدينة مومباي. وقد كان أول نزلائها أبطال فيلمها «سلام بومباي»، وبعضهم اليوم نجوم سينمائيين عالميين صالحين في مجتمعهم، واليوم ثمة عشرات المراكز الاجتماعية التابعة لمؤسسة Salam balaak في بومباي والهند.

كانت المخرجة الهندية تجسد بعمق واقية الفن أداء وإنتاجا ورسالة، وكانت النتائج في الواقع الملموس واضحة لا تحتاج إلى تبرير أو توضيح. فهل كانت النسخة المغربية في شخص «علي زاوا» ـ عيوش ـ تجسد العمق الواقعي كما صرح بذلك المخرج نفسه؟

في تحقيق اجتماعي تتبعته بعض وسائل الإعلام الوطنية ونشرته جريدة «الأحداث المغربية» حول مآل أطفال أبطال فيلم «علي زاوا» بعد ١٣ سنة من تجسيدهم الأدوار الناجحة التي حركت الوجدان الجمعي للمغاربة، والذين اعتبرهم نبيل عيوش بعد اصدار فيلمه «يا خيل الله» عشية النجاح الاجتماعي كما قال: كان بإمكان هؤلاء الأطفال لولا «علي زاوا» أن يكونوا في حضن التطرف الديني ومعاقل التخدير السلفي، كان بإمكان هؤلاء أن يكونوا مثل هؤلاء الذين فجروا أنفسهم في شوارع الدار البيضاء فأهلكوا الحرث والنسل»[1].

---

(١) جزء من تصريح لنبيل عيوش أمام الصحافة الفرنسية خلال فعاليات مهرجان «كان»، فرانس ٢٤ ـ ١٩/٠٥/٢٠١٢م.

ترى أين أبطال «علي زاوا» الآن؟ أين موقعهم الآن، بعد ١٣ سنة من فيلم «علي زاوا»؟ ما الذي جد في حياتهم؟.

أكيد ـ كما يقول سامي الدقاقي ـ: أن الأطفال الصغار أصبحوا نجوما سينمائيين، تساقط عليهم المشاريع رطبا جنيا، ويطؤون السجاد الأحمر في مهرجانات مراكش والقاهرة ودبي ومونتريال!

لكن ما حدث أن وسائل الإعلام تناقلت خبر اعتقال مصالح الأمن المغربية لمصطفى حنصالي (دور عمر في «علي زاوا») والبالغ من العمر ٢٧ سنة لأجل ضلوعه في عمليات إجرامية تعدت السبعين عملية باعترافه، وتزعمه لعصابة أثارت الرعب في الدار البيضاء. من جهة أخرى، اعتقلت عبد الحق ازهيرة (دور «علي زاوا») بتهمة الضرب والجرح ومحاولة اغتصاب قاصر، حيث اعترف أنه كان مخدرا حينها، كما صرح بأنه عاد للتسكع والتشرد بعد صرف المال الذي جناه من الفيلم قبل ما يزيد عن ١٢ سنة ليعيش مرحلة فراغ قاتل، بينما يعتاش هشام موسون (دور بوبكر) على ما تجود به قلوب الرحمة في مدينة آسفي رافضا العودة إلى حياة التشرد، فلا ملاذ له سوى سرير بئيس في خيرية بنفس المدينة، أما منعم كباب (دور كويتة) فلم يعرف مصيره منذ زمن الفيلم...

أين الخلل في هذا الوضع المأساوي الذي يحتاج بدوره إلى «فيلم سينمائي»، هل هذه هي واقعية الفن المغربي في تناوله

العلماني؟ هل هذه واقعية نبيل عيوش؟ هل هو حقا المآل الذي بشر به بعد ١٣ سنة بأن يكونوا أحسن من شباب الدين والتطرف والإرهاب؟

إذا كانت واقعية نبيل عيوش قد زجت بأطفال «علي زاوا» في براثن الإدمان والجريمة؟ هل يكون من المنطقي أن نستأمن عليه الأطفال والشباب المغربي أمام شاشات السينما والتلفزيون باسم واقعية الفن؟ يتساءل سامي دقاقي.

إن هؤلاء الفتية الذين آمنوا بصدق بالمخرج نبيل عيوش؛ آمنوا بحديثه عن الواقعية وحقوق الطفل والفن الرسالي الذي يكشف حقيقة الواقع، لكنه زادهم خذلانا ومعاناة، شباب كانوا موهوبين قبل ١٣ سنة بشهادة لجان تحكيم عالمية، أصبحوا اليوم يوظفون مهاراتهم في إرعاب الناس وتهديدهم لماذا؟

ألم يساهموا يوما في بناء مجد المخرج نبيل عيوش ونجاحه، ونجاح السينما المغربية؟ ماذا جنوا بالمقابل؟ القتل الرمزي سيكولوجيا واجتماعيا؟ ماذا يعني: أن تفتح أبواب الجنة أمام أطفال لم يعرفوا غير برودة الشارع واحتمالات الموت في كل زاوية من زواياه، ثم بعد ذلك يسحب الحلم من بين أصابعهم مثل الماء، فتتم اعادتهم إلى الجحيم الذي أتوا منه، وقد ظنوا أن موهبتهم مانعتهم منه؟[١]

إذا كانت رسالة الفن في سياقه العلماني قد فشلت في علاج

(١) الأحداث المغربية: سامي الدقاق: سلام «علي زاوا»، ٢١ يناير ٢٠١٢م.

أقرب الأقربين وهم أطفال الفيلم نفسه، أليس في ذلك إشارة صريحة بأنه تناول لا يحمل في ثناياه رؤية حقيقية للواقع المغربي؟ أليس في ذلك إعلان عن غياب المشروع الاجتماعي؟ أليس هذا دليلاً على أن «شعار الواقعية في الفن العلماني» لم يكن سوى حصان طروادة الذي تحمل على ظهره مخبوءات الفشل الفني والتهافت الموضوعي والرسالي؟

صحيح أن الأمجاد قد تصنع أحيانا على حساب معاناة الآخرين، فما حدث مع عبد الحق ازهيرة ومصطفى حنصالي وهشام موسون ومنعم كباب، يستحق التوقف والسؤال؟

لم يكن بالتأكيد نبيل عيوش من وراء مأساتهم، فالمشكل أعمق من فيلم «علي زاوا». لكن خلاصة التحقيق الأمني والإعلامي في سيرة أبطال «علي زاوا» تطرح سؤال المسؤولية في الطرح العلماني؟ سؤال الجدية والرسالة الاجتماعية وتحرير المجتمع من طابوهات المقدس؟ سؤال يرفعه أولئك الأطفال الأبطال ومن ورائهم كل أطفال المغرب عندما يكون المعروض الفني جزءاً من المشكل، والأزمة بدل أن يكون جزءاً من الحل.

«فهل كسب المخرج العلماني نبيل عيوش وكسب الفن المغربي معه حين خسر أبطال «علي زاوا» وخسر من ورائهم المجتمع المغربي «وخسرت الواقعية»[1].

نحن إذن بين وجهتي نظر هما طرفي نقيض، بين طرح

---

(١) نفس المرجع.

علماني يرى في إنتاجه الفني تجذرا في الواقعية ورسوخا في ثنايا المجتمع المغربي وفهما عميقا لقضاياه ومشاكله، ويأتي طرحه الفني ـ بالتالي ـ لأجل تحقيق الإصلاح المنشود باتجاه مجتمع الحداثة والحرية والديمقراطية، فواقعية عيوش تنحو المنحى الرسالي، وهي ـ بحسبه ـ ليست واقعية تصويرية تنسخ الواقعية كما هو.

والطرح الثاني يختزل أطروحته في نقض أطروحة الأول دون تقديم النموذج أو البديل على الأقل. الطرح الذي يعتمد المقوم الديني والأخلاقي مستنداً مركزياً في تحديد المقبول من المردود في الإنتاج الفني. ويصف المتاح في المجال الإعلامي والفني بالركاكة التقنية، وبالقذارة والسطحية الموضوعية.

إن غياب البديل الفني في خطاب الحركات الإسلامية قد يؤجل مؤقتاً الحديث عن نظافة الفن العلماني أو قذارته الى أجل غير مسمى، لكن الذي لا يحتمل التأجيل هو نفسه سؤال التجذر والسطحية في الإبداع الفني المغربي.

أليس السطحية ـ هنا ـ هي محاولة تحري خطاب الفنان بناء على هويته هو ونظرته هو ومذهبه هو. عندما تصبح الهوية الخاصة للمخرج مثلا هي من تحدد زاوية النظر إلى العالم في المشهد السينمائي، وبالتالي سيقرن الواقع المغربي بالمشاهد التي تخالف حسياً رغبة المتفرج وانتظاراته، أو تخالف جمالياً رغبته البصرية، الإبداع الخاص قد يلغي جوانب كبيرة في المشاهد

الواقعية، لكنه ملزم أن يحترم الأبعاد الجمالية للقراءة الفنية كما يقول الناقد السينمائي نور الدين الصايل:

«علينا أن نساعد الإنتاجات التي تسجل ذواتنا للمستقبل، على أننا ذوات لها تفكير وإحساس، ولنا أيضاً موقف من الجمال والجماليات»[١].

إن غياب البعد الجمالي في التحليل الفني، وخاصة جمالية الجسد ـ كما يقول محمد الحجلي ـ كان هو السبب في هذا الكم الهائل من السجال والجدال الذي تعج به وسائل إعلامنا، وهو السبب أيضاً في هذا الكم الهائل أيضاً من سيل الاتهامات التي توجه إلى الإنتاجات الفنية المتحررة، ومن السهل أن نلاحظ في هذا السجال وفي هذه الاتهامات أن مصدرها بدرجة كبيرة من القراءة السينمائية جمالية الجسد وعلاقتها بالأخلاق (المشاهد الجنسية والكلام الساقط)[٢].

إن أسئلة المجتمع ـ وأحياناً أقلام الصحفيين ـ عادة ما تصوغ اتهاماتها للمشهد الفني العلماني تأدبا على شاكلة السؤال التالي: هذه الجرأة، هل تراها مقبولة عند الجمهور المغربي؟ فتكون الإجابة على الطريقة ذاتها: يجب أن نقدم للجمهور صورته الواقعية.

---

(١) مجلة دراسات سينمائية، عدد ١٢، ١٩٩٠م.

(٢) السينما المغربية بين الجرأة والتحرر والتطرف والإباحية (مقال فني في: منبر ديريكو).

ولنا أن نعيد مرة ثانية صياغة سؤال الواقعية ومقاييسها وحدودها؟ فالطرح العلماني في الفن ـ كما يقول محمد الحجلي ـ لا يتعامل مع الواقعية السينمائية على أنها تخضع لمقاييس فنية وجمالية مستمدة من الخصوصيات الثقافية، والتي تشكل الأخلاق جزءاً منها، بل على أنها نسخ للواقع، كما لو أن هذه الواقعية الفنية تفرض علينا أن نتعامل مع الواقع على أنه أمر واقع ويجب أن نمتثل له[1].

هل التناول العلماني يؤمن حقاً بمفاهيمه الحداثية وأولها حرية التعبير والديمقراطية والحق في الاختلاف؟ أم أنها شعارات إعلامية للتسويق ولفت الانتباه، تفقد بريقها وصداها ـ كما هو معتاد في خطابات أخرى ـ بمجرد ولوج عالم الواقعية الحقة، كما عبرت عن ذلك فاطمة عيوش آنفاً، بأن ليس ثمة في الوجود إلا فن واحد وإبداع واحد؟

هل أضحى التناول العلماني في المشهد الفني مشهداً واحداً لا ثاني له؟ هل لواقعية المعطى الفني ونظرية [الجمهور عايز كذا] الحق في إلغاء إبداعات الآخرين ومصادرة آرائهم وحقهم في الاختلاف بدعوى الحداثة والعصرنة واستشراف المستقبل؟ أليس في هذا تماهياً مطلقاً مع الخط السياسي والثقافي للنخب العلمانية في الأنظمة العربية وقطاعاتها الحكومية التي لا تؤمن بالحل الثاني؟

---

(١) نفس المصدر.

إن الواقعية مدخل أساس لتحرير الخطاب الفني من استعباد النظرة الذاتية وزوايا النظر الخاصة أو الموجهة لفائدة النخب والقطاعات الفئوية التي تؤطرها المصالح الضيقة، لكن الواقعية نفسها قد تصبح وجهة نظر لاستصدار أحكام جاهزة وفرض قيم شخصية أو غريبة على المجتمع المغربي الذي لا تنتمي إليه، كما هو الحال بالنسبة لفيلم «حجاب الحب»، عندما سأل أحد الصحفيين مخرجه عزيز السالمي عن سبب الضجة التي أثارها بعد عرضه الأول، أجاب قائلاً: «أنا لست مسؤولاً عن هذه الضجة، المسؤول عنها هو الواقع، أنا فقط صورت هذا الواقع وقدمته للجمهور»[1].

إن تحميل مسؤولية الزوبعة الاجتماعية والإعلامية وتعليقها على مشجب الواقع، يبين بجلاء ـ كما يقول محمد الحجلي ـ أزمة العلاقة بين الفن والواقع، بحيث أنها أصبحت علاقة التصاق جوهري، فالمخرج هنا يصور فقط ولا يبدع؛ لأن المخرج أخذ الواقع ووضعه على الشاشة، ولم يضعه بأدوات إبداعية[2].

واقعية الفن ـ إذن ـ تتعدى أطروحة استنساخ الواقع وتقديمه ببراءته وعذريته الكاملة أمام المشاهد المغربي، تتعداها إلى حقيقة القدرة على الإبداع، وهي القدرة ـ بحسب محمد الحجلي ـ التي يفتقر إليها المخرج المغربي جملة وتفصيلاً.

---

(١) محمد الحجلي: المصدر السابق.

(٢) المرجع السابق.

هل الفقر الفني هو من يرتد بالتناول العلماني الى أن يرتمي في خط الجسد العاري؟ هل إباحية الفن العلماني محاولة للتستر عن العجز المزمن وعدم القدرة على الابداع والابتكار الفني؟ أم أن الأمر تجاوز أطروحة الإبداع الإنساني نفسه، كما صرح بذلك رئيس جمعية نقاد السينما بالمغرب خليل مدهون عندما تحدث عن فيلم «الراقد» في مهرجان «كان»:

«لا بد أن نحتك ذلك الاحتكاك الإيجابي بهدف أن نجعل من عدستنا عدسة مغربية، لا عدسة لقيطة، تلتقط فقط تلك الهوامش التي يعتقد المخرج أن العين الأجنبية راضية عنها، ـ يضيف ـ لا يمكن أن أستسيغ مثلاً وجود مشاهد لفتيات عاريات يسبحن في نهر القرية بالبادية المغربية، لست ضد هذه المشاهد، ولكنها تخالف الحقيقة الواقعية»[1].

إن عدم الاستساغة التي يتحدث عنها خليل الدمون، لا يمكن أن تمثل سوى الرفض البصري اللاشعوري لتلك المشاهد. وهو إحساس بعدم واقعيتها، أو فقدانها لمصداقيتها الواقعية؛ لأن الكل يدرك أن الفتيات في البادية المغربية من النادر رؤيتهن، وعندما تعرض أجسادهن مكشوفات في فيلم ما، فذلك مناقض للواقعية، ولكن عندما يعرضن عاريات (مكشوفات العورة) فذلك مناقض لهذه الواقعية بدرجة أعلى. ومن غير شك، فمناقضة الواقعية ـ بعرض الجسد عاريا في مثل هذه الحالة ـ ينطوي على

---

(١) مجلة سينما، عدد ٥، ٢٠٠٥م.

تناقض صارخ مع الانتظارات الجمالية للعين المغربية؛ لأن واقعية صورة الجسد وجماليتها ـ كما يفهم من كلام الصايل والحجلي والدمون ـ ينصهران، فيصدران من منبع واحد. بمعنى آخر، فإن الصورة ذات المصداقية الواقعية، هي بالضبط الصورة الممتعة جمالياً.

ثانياً: ما بين الجرأة الفنية والإبداع:

كلما عرض المشهد الفني المغربي مشاهد جسديةٍ غير معتادةٍ، أو كان الحديث عن لغةٍ سينمائيةٍ تستمد خطابها الحواري من لغة الشارع الخشنة (القاصحة)، أو قام عرضٌ مسرحي بتقليعةٍ غير معتادةٍ عند الجمهور، أو تعالت نداءات التغريد خارج السرب بالخروج عن الإجماع الوطني ببعض التوصيفات اللادينية أو «اللامغربية».

كلما حصل ذلك، إلا وانقسمت أصوات النخب المثقفة، وظهر في الصورة المجتمعية اتجاهان على طرفي نقيضٍ. فالطرف الأول يعتبر ما سبق جرأةً وتحرراً وإبداعاً وتفرداً، بينما يراه الطرف الثاني تطرفاً وإباحيةً وتمرداً على أخلاقيات المجتمع المغربي وخروجاً عن النسق العام.

إن الكم الهائل من الأعمال الفنية المغربية التي طفحت بها الساحة الإعلامية المغربية بشكلٍ غير مسبوقٍ، والتي تعطي الانطباع بأن الطاقات الإبداعية الكامنة ـ والتي طالما طمرت وسجنت في عهود سابقة ـ بدأت تتحرك بقوةٍ وتزحف إلى سطح

المشهد الثقافي، تتلون أحياناً بصبغة الحداثة الغربية في شقها المتطرف، وأحياناً أخرى بألوان القميص الوطني المتشرب من نسيج الحداثة المبدعة بتعبير طه عبد الرحمٰن. وأحياناً تزحف ـ مثل تسونامي ثقافي ـ على الجميع لا تميز بين أخضرٍ أو يابسٍ، أو علماني أو إسلامي، أو أصالةٍ أو معاصرةٍ، لا يهدأ لها بال حتى «تسوي» الجميع على الأرض وتخضع الكل لقيمها ومرجعيتها الخاصة.

يضعنا مفهوم الجرأة الفنية أمام أسئلةٍ عنيفةٍ ومحرقةٍ تختفي جميعها خلف سؤال الشرعية الفنية؛ أي: مدى تجذرها في الواقع المغربي؟ بأي مقولةٍ سيقتنع المشاهد أو السامع أو المتتبع المغربي في غياب الجذر الثقافي والانتماء الواقعي الأصيل؟ إلى أي حد تعتبر أصالة الإنتاج الفني شرطاً في الجراءة الإبداعية؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار جرأة الإبداع شرطاً فنياً ضرورياً في أصالته؟

إن الكم الهائل من الأسئلة التي صاحبت التناول العلماني في إبداعاته الفنية الأخيرة، والتي شقت المشهد الثقافي المغربي فريقين على طرفي نقيضٍ: الأول يبني خطابه على الدعوة إلى تحرير الجسد من القيود التي وضعها عليه المجتمع المغربي، والثاني يبني أطروحته كاملةً على انتقاد هذا المنتوج، على أساس أن الجرأة العلمانية التي اتخذت لها طريقاً في المجهول، تشكل خطراً على الهوية المغربية والثقافة الإسلامية المؤسسة للوعي الجمعي.

هذه الأسئلة تضع المشهد برمته أمام سؤال الجدوائية الفنية؟

إن الجدوى في الطرح الفني قائمٌ بالأساس على مقصدية البعد الجمالي. وإذا كانت لغة الجسد أو الإيحاء الجسدي تشكل محور الخلاف الإسلامي العلماني في التناول الفني، فإن سؤال الجمال في لغة الجسد يفرض ذاته ـ حضوراً أو غياباً ـ على الطرفين معا.

يرى الناقد السينمائي محمد الحجلي أن غياب البعد الجمالي في التحليل الفني وخاصة جمالية الجسد، كان هو السبب في هذا الكم الهائل من السجال والجدال الذي تعج به وسائل الإعلام المغربية. وهو السبب أيضاً في هذا الكم الهائل من الاتهامات التي وجهت للعديد من الإنتاجات الفنية. ومن السهل أن نلاحظ في هذا السجال وفي هذه الاتهامات أن مصدرها بدرجةٍ كبيرةٍ من القراءات السينمائية جمالية الجسد وعلاقته بالأخلاق [المشاهد الجنسية والكلام الساقط][1].

وهكذا لا يجد الملاحظ كبير عناءٍ، عندما يكتشف أنه في إطار الخلاف الإسلامي العلماني، ستحضر كل أدوات الأيديولوجية والسياسة وأحكام القيمة والرغبة الجامحة في إفحام الخصم وتدميره معنوياً ونفسياً، ولو على حساب موضوع النقاش الذي هو الفن والجرأة الفنية، وبالتالي، أمكن أن نقول: أنه

---

(١) السينما المغربية بين الجرأة والتحرر والتطرف والإباحية، منبر ديريكو: محمد الحجلي.

أضحى النقاش الفني بين التيارين غير فني، أو كما عبر عن ذلك بلال مرميد: «أنه انحصر النقاش بين طرفين لا علاقة لهما بالفن، ويخوضان في أمرٍ يهم الفن، وإن كان المغيب الوحيد هو الفن»[(١)].

الجرأة جزءٌ من مقومات الإبداع الأصلية، إذ الفن هو إبداعٌ في نهاية المطاف، والإبداع الذي هو تحقيق الجديد على غير مثالٍ سابقٍ، يستدعي خرق قواعد العمل المتعارف عليه اجتماعياً وسياسياً وفنياً وأحياناً المصطلح عليه زوراً دينياً، وعملية الخرق تحمل في رحمها كل دلالات المغامرة والجرأة والقدرة على اختراق غشاء المعتاد ذهنياً والمستسلم إليه نفسياً.

فتكون الجرأة بهذا المعنى عمليةً نوعيةً تستهدف تثوير قدرات العقل الجمعي واستنهاضه لأجل البحث عن الإجابات الشافية لتحديات العصر والحضارة، ومواجهة الإغارات الثقافية المتوالية بعمقٍ ثقافي وأناةٍ فكريةٍ ورؤيةٍ مستقبليةٍ واضحة المعالم.

وباعتبار أن الجرأة أضحت في العقود الأخيرة لغة الخطاب الفني المغربي في سياقه العلماني، حتى أنه لا بد لكل عملٍ فني يريد أن يرى النور من أي يصحب إعلان ميلاده في الساحة الفنية شعار الجرأة.

فهل المقصود بالجرأة هنا اقتحام معترك المغامرة الثقافية والاجتماعية؟ هل الجرأة تعني خرق حجب الصمت وإشهار سيف

---

(١) بلال مرميد: مجلة الآن، ١٨ أبريل ٢٠١٢م، مقال بعنوان: جرأة الوقاحة.

الكلمة؟ أم أن الجرأة، جرأة على المقدس بشكلٍ حصري؟

إذا كانت الجرأة في المقاربة والأدوات واللغة باتت سمة التجارب الفنية المغربية، فإن سؤال «الجرأة» والخيط الرفيع بينها وبين البذاءة واحتمال السقوط في المجانية، يظل قائماً إلى حيث يتم الفصل المبدئي في عناصره.

فالجرأة في التناول العلماني تعني التحرر بشكلٍ نهائي من حاجز المقدس، سواء كان المقدس دينياً أم اجتماعياً أم سياسياً، باعتبار أن الفن لا يمكن أن يحقق انتصاراته الميدانية إلا على أرضٍ محررةٍ نهائياً من المعتقلات الثقافية أو الخطوط الحمراء المسيجة للعمل الإبداعي. وهكذا تكون الجرأة عملية دفعٍ ثقافي باتجاه تحصيل مكسب الفن الأكبر الذي هو حرية التعبير بالكلمة وحرية التعبير باللحن وحرية التعبير بالجسد.

وفي هذا السياق، كانت الممثلة المغربية لطيفة أحرار تتحدث لغة الجرأة في مسرحية «كفر ناعوم» على خشبة دار الثقافة بمراكش، عندما أرادت أن تعطي للمساحات المنزوعة اللباس من جسدها سيطاً عالمياً، يمنح جسدها فرصة التحدث على خشبة المسرح بكثير من الحرية والجرأة والفرادة الفنية، بحيث فرضت على المتفرج المراكشي المصدوم من الجرعات الزائدة من الجرأة، أن يطرح سؤال الماهية والجوهر والغاية التي تبرر ظهور الممثلة عاريةً إلا مما تيسر، أن يتساءل عن مصادر الإلهام الفني في استلقائها بأرضية المسرح على ظهرها ثم على بطنها في

حركات مليئة بالإيحاءات الجنسية التي يفهمها الصغير والكبير.

هل هي جراءةٌ فاقت حدود المتصور والمعتاد المغربي؟ أم أن المتصور والمعتاد المغربي كان من الضيق بحيث لم يستوعب رسالة لطيفة أحرار الفنية؟

نحن نتحدث هنا عن موقفٍ في الفن كما تقول أحرار نفسها، «فما قدمته على خشبة المسرح هو مشروعٌ فني، ورؤيةٌ خاصة حول العالم كما أراه، وبالتالي لا يمكن اختزال المسرحية في مشهدٍ واحدٍ يتم التعامل معه من مبدأ ويلٌ «للمصلين»، لقد حرصت على أن أقدم عرضاً قريباً من الجمهور، لقد شعرت في بداية نزع الثياب بصدمة الجمهور، لكنه تأقلم في النهاية، واكتشف عندها أن ما قدمته يدخل في إطار الفن، وليس في إطار الاستفزاز وقلة الأدب»[1].

ما حدود الجرأة في العمل الفني؟ هل نتحدث بالفعل عن جرأةٍ فنيةٍ هي بصدد خدمة الفن والدفع برسالته جماهيرياً واجتماعياً؟ أم نحن بصدد فرض إيقاعاتٍ خاصةٍ وتعريفاتٍ نخبويةٍ لمفهوم الجرأة وإكراه الناس عليها؟

وإذا تحدثنا عن مفهوم الصدمة الحسية للمشاهد المراكشي خاصة والمشاهد المغربي بشكلٍ عام، فالسياق يذهب بنا إلى تحليل مدلولاته السيكولوجية والاجتماعية للتمييز بين صدمة التغيير وصدمة التبرير؟

---

(١) موقع صوت بلادي، ٢١ شتنبر ٢٠١٢م.

من المقصود بالجرأة في الخطاب الفني العلماني؟ أو بالأحرى من المجترأ عليه هنا هل هو المقدس الديني؟ أم هو المقدس السياسي أم هو المقدس الاجتماعي؟

أسئلةٌ مفصليةٌ ـ لا يتسع لها مقام هذه الدراسة ـ تحتاج إلى تحريرٍ عميقٍ حتى تتضح الرؤية وتستبين معالم الطريق السوي في خطاب العلمانية المغربية بشكلٍ عام، فالمجترأ عليه في كلام الممثلة المغربية في سياق المقال والفعال كان هو الدين من غير شك، لكن في العمق؛ أي: العمق اللاشعوري والاجتماعي فثمة أمرٌ آخر مقصود.

فنحن نتحدث هنا ـ كما يقول مصطفى حجازي ـ عن مخلفات القهر الاجتماعي والضغط السياسي التي تعلن ثورتها المطلقة على «المقدس المبهم»، الذي ليس في الواقع سوى أعباء القهر السياسي والظلم الاجتماعي الذي عجز المجال الشعوري أن يشير إليه بالأصابع. هكذا سترتد التهمة المعلنة على اسم المقدس بشكلٍ مبهمٍ غير مفصلٍ، ولما كان المقدس في المخيال الشعبي يحمل عنوان الدين لا غير، فهم الجميع بما فيهم لطيفة أحرار نفسها أن فنها المسرحي جاء ثورةً على المقدس الديني بشكلٍ حصري.

إذا كان التناول العلماني يعيش في كثيرٍ من أطروحاته الواقعية غيبوبةً لا شعورية أثناء ممارسته لما يسميه هو «جرأةً فنيةً»، فهل كان التحليل في الخطاب الإسلامي قادراً على التمييز

في معضلة الجرأة الفنية بين مقدس الدين السماوي وبين مقدس القهر الاجتماعي والسياسي؟

يشير الفقيه عبد الباري الزمزمي إلى أن المشهد الذي ظهرت به أحرار ليس جرأةً فنيةً، فلجوؤها لإظهار جسدها فوق خشبة المسرح أمرٌ لا يكون سوى في الملاهي الليلية والأماكن المخصصة لذلك، والمرأة العفيفة الشريفة لا يمكن أن تقوم بمثل هذه الأمور؛ لأن الفن رسالةٌ وليس دعوة للفاحشة. إن الفن السليم ـ يضيف الزمزمي ـ لا يبتغي من ورائه انتهاك الحرمات والتطاول على الآخرين بإيذائهم أو كشف العورات، وإنما ليكشف عيوب المجتمع ويصلح ما فيه؛ ثمة فرقٌ بين الجرأة وبين التفحش، تكون الجرأة مقبولةً بالنظر إلى الرسائل الواجب إيصالها[1].

من غير شكٍ، فقد تجاوز الزمزمي شعار الحلال والحرام ـ في سياق نظرته إلى المشهد الفني العلماني ـ إلى مستوى التحليل الفقهي والحقوقي، فالأمر يتعلق في النهاية باحترام الآخر في عقيدته وثقافته، ولطيفة أحرار كرست شعار الإكراه الثقافي، عندما رفعت شعار الجرأة الفنية، لتتدخل في خصوصيات المغاربة وتكرههم على لونها الخاص في الحياة ونظرتها للوجود كما صرحت بذلك آنفاً.

بمعنىً آخر، فالطرح الإسلامي الذي تجاوز مستوى النقاش

---

(١) جريدة الصباح المغربية، الجمعة ٢٢ أكتوبر ٢٠١٠م.

الفقهي إلى مستوى النقاش الاجتماعي والمقاصدي، يرى بأن الفن في التناول العلماني يعرض مشهده للجمهور باسم الحرية لكي يلغي الحرية، ويعرض فنه باسم الجراءة والتفرد ليلغي في النهاية حق الاختلاف والجراءة المقابلة. إن الطابوهات العلمانية ـ في تصور الإسلاميين ـ هي أكثر قداسةً وتكلساً من حقيقة الدين نفسه.

هكذا تكون الجرأة معبراً ملائماً نحو فرض النموذج العلماني بالإكراه. فهي باب ظاهره العري وباطنه الإغارة الشاملة على ثقافة المجتمع المغربي، باعتبار أن لغة العري تتماهى فيها الخطابات العلمانية في المجال الفني والمشهد اللغوي. وهكذا، عندما نتحدث عن جسدٍ تمارس عليه ثقافة الإلغاء؛ أي: إلغاء بعده الوظيفي بتعريته عن رسالته الاجتماعية والسياسية، فيكون نزع الثياب على خشبة المسرح الفني أحد عناوين هذا الإلغاء، فإن العطف يشمل أيضاً ـ كما يقول بلال مرميد ـ: اللغة العربية، عندما يجعلها الخطاب الفني العلماني متبرجةً أحياناً ومتنقبةً أحياناً أخرى[1].

ليس لمقام الجرأة الفنية ـ هنا ـ من حدودٍ تسيج طاقة الإبداع أو تحد من قدراته.

لكن ألم ينصب الطرح الإسلامي الذي تجسده فلسفة الإسلام الحركي في المغرب نفسه حاجزاً في وجه الإبداع،

(١) بلال مرميد: مقال بعنوان: جرأة الوقاحة، مجلة الآن ١٨ أبريل ٢٠١٢م.

وناقضاً لمسار الجرأة الفنية؟ وهو الذي ما فتئ يعلن أن حضوره النقدي ملازمٌ للإنتاج الفني ومراقبٌ له عن كثبٍ لا غير؟ وهو ما يعني: أن إقصاءه عن ساحة الإنتاج الفني يطرح في هذا السياق أكثر من سؤالٍ؟

أو ليس الحضور الإسلامي في مشهد الفن المغربي بأنواعه وتمظهراته، قد يضع النقاش الإسلامي العلماني على السكة الصحيحة؟

يحتاج السؤال النقدي أكثر من مجرد الرفض وإعلان الغضب والانفعال. إن التصورات العاطفية والأحكام القبلية بالتخوين والاتهام بالعمالة ومحاولة استعداء الشعب والنظام السياسي.. لا تكفي في النيل من الخصم العلماني، بل يلزم أفضل من هذا كله، أن تفهم الظاهرة الفنية في جرأتها حيناً، ووقاحتها أحياناً أخرى، في سياق تشكلها الاجتماعي والتاريخي القريب.

إن لفن الجرأة جمهوره وعشاقه ومريديه من الجنسين، وهذا ما يطرح أكثر من سؤالٍ؛ لأن الأحكام المسبقة لن تغطي الشمس بارتداد الطرف، وستظل الأسئلة تتداعى إلى ما لانهاية، وستبقى دار لقمان على حالها من اجترار النقاشات الإنشائية القديمة.

وهكذا، عندما عرضت فرقة «أكواريوم» المغربية مسرحية «ديالي»، الذي كان أول من شجعه واستضافه هو المركز الثقافي الفرنسي بالرباط، والذي أعيد تشخيصه في فضاءٍ شعبي بحي «العكاري» بالرباط.

كان محور الإبداع الفني يدور على مائدة إخراج العضو التناسلي النسائي جنسياً، من سياقات السب بين أطفال الشارع إلى سياق النقاش الثقافي النظيف. لم يكن مسموحاً بالنسبة لعارضات المسرحية أن يضفين على هذا العضو أكثر مما هو فيه الآن من الغموض واللبس والاغتصاب والوساخة والظلام وغيرها من طابوهات المجتمع التقليدي.

لقد سمي العضو باسمه علناً ـ وبأصوات نسائية جريئة ـ على خشبة المسرح الشعبي بالعاصمة، وصفق الجمهور الحاضر، وشعر الجميع ـ كما قال زكريا داوود ـ بالارتياح، لقد استطعن التعبير عما عجز عنه الآخرون، أو على الأقل فقد كسرن الحاجز في أفق تداولٍ وطني للموضوعات المرتبطة بذلك، بعيداً عن الوصاية والقمع والتحرش والاغتصاب[1].

إن مسرحية «ديالي» لفرقة «أكواريوم» لا تختلف من حيث الشكل ولا المضمون عن عرض لطيفة أحرار السابق، باعتبار وحدة السياق والتماهي في المرجعية، والبعد النفسي المتمثل في الجرأة على اقتحام هكذا مواضيع، وهو ما يطرح مرةً ثانيةً سؤال الإبداع في الفن العلماني:

ألسنا هنا أمام مواضيع مكررةً، وقضايا متشابهةً؟ بل إن الوسائل والتقنيات المستعملة في طرق العرض والإقناع هي هي، في كل مشهدٍ فني يبرز في الساحة يطرح الجمهور السؤال المتوقع

---

(١) زكريا داوود، كود، ديما نيشان، الاثنين ١٨ يونيو ٢٠١٢م.

عن الطرق الجديدة في عرض الجسد النسائي، وعن المواقع الجغرافية الجديدة التي سيتم إعلانها واكتشافها على المسرح؟ وعن المصطلحات «القاصحة» التي ستشنف أسماع الحضور وتبهره؟

هل يحتاج إبهار الجمهور المغربي إلى كل هذا الإعجاز ـ بلغة الشاعر العراقي أحمد مطر ـ؟ ألا توجد قنوات تجمع في الفن المغربي قوة الإمتاع إلى لغة المؤانسة؟

كم يفترض من الطابوهات الثقافية والاجتماعية أن يحطم الخطاب العلماني ويزيل حتى يصل إلى إقناع الجمهور المغربي بلغته وخطابه ومواهبه؟ وبخاصةٍ أن الجرأة كما قال الفنان مارتين سكور سيزي: «هي أن تقنع مشاهداً متردداً بأن عملك يستحق المشاهدة؛ لأنه عمل سينمائي قد يصور امرأةً عاريةً، إن اقتضت جمالية الصورة السينمائية ذلك، وقد يلبسها عباءات الدنيا كلها، إن أراد أن تبدو الصورة مبتذلةً وقبيحةً»[1].

هل عدم توفر الخطاب العلماني على الإجابات المناسبة للإشكالات يضع المشهد الفني المغربي على محك الغاية والمقصدية؟ بل على محك المصداقية الفنية نفسها، كما يقول بلال التليدي، باعتبار أنه نموذجٌ ثقافي لا يعير الاهتمام لبناء تصورٍ متوازنٍ من المسألة الفنية، بل يعتبر الانشغال بقضاياه وعناصره أمراً يتعدى الخوض في تفاصيل المفهوم الفني ومسائل

---

(١) مجلة الآن: بلال مرميد، ١٨ أبريل ٢٠١٢م.

الالتزام، بمعنى: أن التصور العلماني لا يجيب عن سؤال الفن وغاياته وعلاقته بالوظيفة المجتمعية[١].

هذا في الوقت الذي ترى فيه النخبة العلمانية أن النقد المغرض الذي ما فتئت توجهه إليها حركات الإسلام السياسي، ينم عن جهلٍ كاملٍ بجوهر الفن وحقيقته وشروطه، بل إن هذه الحركات ـ في نظرها ـ لا تؤمن بالفن ولا برسالته العميقة، بل تعتبره مروقاً من الدين وأداةً لنشر الرذيلة، وبالتالي، فهي حركاتٌ تهدف إلى توسيع كيانها على حساب جميع مؤسسات المجتمع المدني لممارسة الرقابة على الفن في أفق إجهاضه ومنعه من أداء رسالته الحضارية[٢].

والواقع، أن جو الاحتقان السياسي والاحتراب الثقافي لا يسمح بتمحيص الأفكار وعرضها على ميزان النقد العلمي، فهل صحيحٌ ما يتوجه إلى الحركات الإسلامية من نقدٍ؟ وهل يتبنى هذا التوجه موقفاً عدمياً من مسألة الفن؟ وهل ثمة من تسويغٍ إسلامي علمي لنقد قضايا الفن وموضوعاته؟

عندما تغطي سحابة الأيديولوجيا الأفق لا يبقى للأسئلة أي معنى، بل يفرض منطق التأويل النخبوي والفئوي والمذهبي نفسه على الموقف، وتهيمن لغة الانتصار والغلبة والإفحام على لغة المراجعة والتواضع المعرفي.

---

(١) حوار مع العلمانيين بالمغرب ص٢٦.

(٢) انظر: أحمد عصيد، الحوار السابق في جريدة الصباح المغربية.

إن الضجة التي تثار بعد كل عملٍ فني علماني «جريء»، تطرح أكثر من علامة استفهامٍ؛ من يثير هذه الضجات؟ ومن يفتعل هذا الصخب الإعلامي؟ ومن يهمه أكثر أن يلتفت نظر الجمهور المغربي ـ الغائب أصلاً عن ساحة المشهد الفني ـ إلى هذه «الخرجات الفنية»؟ هل ثمة جهةٌ تصنع الإثارة وتفتعل معارك وهمية بأسلحة لا وجود لها؟

لا يختلف اثنان داخل الحركات الإسلامية ـ على تعدد مشاربها ـ أن الاتجاه العلماني يحاول أن يصنع الإثارة الثقافية والاجتماعية بعد كل عملٍ فني يخرجه إلى سوقٍ التداول السمعي البصري، بعدما فشل في إقناع المشاهد المغربي بجودة منتوجه الإعلامي، فالحديث هنا عن فشل الطرح العلماني فنياً؛ من حيث الإبداع الموضوعي؛ أي: قوة الفكرة والقصة وسعة الخيال واستيعاب المشهد الثقافي المحلي والإقليمي والعالمي، وبالتالي فقد بات المشاهد يأنف ويمل من المواضيع المتشابهة والمتكررة بألوانها وأشخاصها وحواراتها ولغتها المبتذلة، أو من حيث الإبداع التقني، وإن كان هذا الأخير أقل ضعفاً من الأول.

لقد بات الفن العلماني ـ كما يقول محمد الهلالي الكاتب العام لحركة التوحيد والإصلاح ـ يراهن على الإسلاميين ليدفعوا الناس إلى الإثارة، وقلنا لهؤلاء أن يراهنوا على الإخراج والإنتاج الجيد وعلى القصة الحقيقية لا على المبتذل، فقد انتهى عصر الدعاية ـ مضيفاً ـ أن الحركات الإسلامية لم تعد تهتم بالنقاش

والنقد سوى بالإنتاجات الفنية التي لها رسالةٌ في أن تخدم بلدها وأمتها وقيمها[1].

ينحصر التناول العلماني في سياق السجال الثقافي والاجتماعي في كونه ينظر إلى التوجه الإسلامي بمنظارٍ مطلقٍ تسيجه الأيديولوجيا والخلفيات الفرونكفونية الجاهزة، وبالتالي فالتناول الإسلامي أولاً لا يملك رؤيةً شموليةً ومتكاملةً للفن والإبداع الفني، وثانياً، فهو طرحٌ عدمي همه الأول مصادرة حرية الإبداع والتعبير والتفكير باسم الدين والأخلاق والهوية؛ أي: أن الحركات الإسلامية لا تنظر إلى الفن في منظوره الجمالي والإبداعي والتجديدي، بل تعتبره ورقة ضغطٍ اجتماعيةٍ وفكريةٍ تقصي بها خصومها من ساحة التدافع الثقافي والصراع الاجتماعي.

وهنا تكمن المشكلة ـ كما يقول بلال التليدي ـ عندما يسحب بساط المعرفة والإحساس الإنساني والمشاعر الحضارية من تحت ذوي التوجه الإسلامي، ويصورون على نسق الذين لا يملكون ذوقاً أو إحساساً جمالياً بالمشهد الاجتماعي والكوني والإنساني، وهكذا ينصرف التوجه العلماني لاحتكار الشرعية في قضية الفن: شرعية الحديث عن الفن، وشرعية الدفاع عنه، وشرعية التسويغ الأيديولوجي لموضوعاته وعروضه[2].

---

(١) حوار مع محمد الهلالي، هسبريس: ٢٠ نونبر ٢٠١٢م.

(٢) حوار مع العلمانيين بالمغري: بلال التليدي ص٢٧.

عند التأمل المتجرد قد لا نجد في الطرح الإسلامي في مجال الفن ما يخالف جوهر التحديدات الفلسفية الغربية فيما يتعلق بتبنيه لقضية الالتزام في الفن التي عبر عنها عشرات الفلاسفة والمفكرين والفنانين، بل إن التوجه الأيديولوجي في الفن ـ بحسب التليدي ـ هو موقفٌ فلسفيٌ وفكريٌ وسياسيٌ يتأسس على قناعةٍ مشروعةٍ تنطلق من تحديد النهاية والقصدية من العمل، بارتباطٍ مع المشروع المجتمعي. فالحرص على الفضيلة والأخلاق داخل النسق الاجتماعي وتأمين شبكة العلاقات الاجتماعية وحماية الأسرة والطفولة، ليست مجرد حججٍ مصطنعةٍ لتبرير عملية المصادرة وتفعيل دور الرقابة، بل إنها قضايا بدأت تحظى بأهمية حتى داخل الغرب الذي مضى بعيداً في عملية تحرير الجنس[1].

لا يهم الطرح الإسلامي أن يتحدث الفن عن المقدس أو يعبر الخطوط الحمراء أو يقفز في مملكة السماء الواسعة مادام يأخذ في الاعتبار احترام ثوابت الأمة ولا يتجاوز حدود الفضيلة ولا يقحم العقل الجمعي في نقاشاتٍ وهميةٍ تجعل من الفن فناً في التخدير وتغييب الوعي عن المعاش والواقع.

لكن هل يتوقف التناول الإسلامي عند وضع المعايير والحدود والشروط، ويدع المجال للآخر أن يبدع وحده في ساحة الفن على إيقاع حداثته وعلمانيته؟ بمعنى آخر ما هي أطروحة الفن

---

(١) المرجع نفسه.

الإسلامي كما يراها الحركيون في الجماعات الإسلامية؟ ما معنى أن يسمى الفن إسلامياً أو فنا ملتزماً؟ أليس في هذا الإطلاق إلغاءٌ ضمني لأطروحات الاخرين؟

إذا كان الفن في التناول العلماني ـ بحسب تصور الإسلاميين ـ لم يستطع أن يطرح سؤال الطبيعة الفنية والوظيفة الاجتماعية، وبالتالي وجد نفسه ـ كما يقول سعيد يقطين ـ يدافع باسم الحرية عن الفجاجة والسطحية، بل يدافع عن كل فنٍ حداثي لمجرد أنه حداثي، وهكذا بين الحرية والالتزام، والثورية والحداثة كان التكرار وإعادة تكرار أدبيات الحداثة وما بعد الحداثة ببلادةٍ تامةٍ، أفصحت عن أزمة عميقة تنم عن عدم القدرة على إنتاج أفكار ملائمة وفن مبدع للعصر الذي نعيش فيه[(١)].

أليس المشكل ذاته يطرح في حقل التناول الإسلامي، عند الحديث عن فن ملتزم وأنشودةٍ جهاديةٍ وأغنيةٍ تعبويةٍ أو عن فيلمٍ ديني يحمل رسالةً أخلاقيةً؟ أليست السياسة والأيديولوجيا هي من تحدد موقفنا من الفن؟

إن الفن باعتباره يحمل رسالةً كونيةً لا تؤطرها سوى النظرية الإنسانية العالمية ذات البعد الفطري، يضع الحراك السياسي بتناوله النفعي ورؤيته المصلحية في موقع أضيق من أن يؤطر الفن أو يسطر له أدبياته، ذلك أن نظرة الفنانً أرحب وأشمل وأثقل من نظرة السياسي ـ كما يقول الفنان المغربي رشيد غلام ـ فيأتي الفن

(١) سرديات سعيد يقطين، مرجع سابق.

في النهاية ليصلح ما أفسدته السياسة. وهكذا، فان الحركات الإسلامية ـ يضيف ـ لم تستطع صياغة وعي حقيقي للفن والموسيقى، ويرجع ذلك في رأيه إلى التفسير الخاطئ للنصوص الشرعية، إذ اقتصرت على نوع بسيطٍ في الفن، يقال له: فن إسلامي أو فن ملتزمٌ. إنها مغالطةٌ وقعت فيها الأجيال التي تربت داخل الحركات الإسلامية[1].

قد تكون السياسة منطلقاً مؤطراً غير مرغوب فيه، باعتبار أن الفن بروحه الإبداعية تخنقه النقاشات الحزبية والإدارية والقانونية، وتدخله في نفقٍ مظلم من تبلد الإحساس وبرود المشاعر، والحالات القليلة التي وحَّد فيها التاريخ الإنساني بين صوت الفن ونداء السياسة كانت نادرةً جداً، وإلا، فإن بعض هذا النادر قد أصابته شظايا الانتهازية والاسترزاق المهين بالفن.

لكن قد تكون السياسة في بعض جوانبها دافعةً باتجاه الإبداع الفني ذو البعد الإنساني، فالأغنية السياسية ـ كما يقول الفنان سعيد المغربي ـ: ليست دعويةً أو تبشيريةً، إنها أغنيةٌ تعبر عن واقعٍ إنساني رحبٍ، إنها عملٌ فني جاء ليس لأجل إثارة الحواس والتساؤل، بل هي انعكاسٌ إيجابي للحياة ومدى تأثيرها في النفس، فالإبداع الفني ـ يضيف سعيد ـ: يقاس عموماً بعناصر ذاتيةٍ ونفسيةٍ وثقافية مما يمكن اعتباره خارجاً عن دائرة الزمن

(١) منبر جزايرس: حوار مع رشيد غلام، ١٠/٠٤/٢٠١١م.

الآلي، وهو بهذا منخرطٌ دوماً وأبداً في الزمن الإنساني بكل معانيه الثقافية والاجتماعية والسياسية[1].

مهما تكن آراء الفريقين الإسلامي والعلماني، يبقى الفن أطروحةً إنسانيةً شاملةً تعلو على خطاب السياسة ـ كما قال رشيد غلام ـ وتتجاوز الخطابات الأيديولوجية المتخشبة أو الزمن الآلي ـ كما وصفه سعيد المغربي ـ لنخلص في النهاية إلى أن الفن أو الروح الفنية هي نداءٌ موجهٌ للذات الإنسانية في كينونتها المادية والقيمية، نداءٌ يتجاوز الإنسان نفسه.

أليست الصبغة الفنية في تمثلاتها الإبداعية مخصوصةً في نماذج إنسانيةٍ بعينها؟ أليس في هذا التمايز الإنساني دليلاً كافياً للفريقين معاً أن الفن نداءٌ لا تسعه الأرض نفسها ـ كما قال الرئيس البوسني السابق علي عزت بيغوفيتش ـ باعتبار أن وجود عالم آخر إلى جانب الطبيعة، هو المصدر الأساس لكل دينٍ وفنٍ، فإذا لم يكن هناك سوى عالمٌ واحدٌ، لكان الفن مستحيلاً، وفي الحقيقة ـ يضيف ـ سنجد في كل عملٍ فني، إيحاءاً ما إلى عالمٍ لا ننتمي إليه ولم نخرج منه، فالفن ذكرياتٌ أو توقٌ إلى الماضي، إلى ذلك العالم الآخر»[2].

إذا كان الفن في أبعاده الروحية والمعنوية هو توقٌ إلى ذلك العالم اللامرئي ـ كما يقول عزت بغوفيتش ـ فهل يتحقق هذا

---

(١) جريدة القدس العربي، الاثنين ٢٩ دجنبر ٢٠٠٨م.

(٢) علي عزت بيغوفيتش: الإسلام بين الشرق والغرب ص١٣٩.

المعنى الإنساني في التناول الإسلامي في حق راهنية الفن، باعتباره جزءاً من الكينونة الإنسانية في حالتها الفطرية؟ أم أن الفن في وجوده الكلي هو جزءٌ من أسلحة التدافع والاحتراب التي يستغلها الفاعل الإسلامي في تمرير خطابه الاستيعابي، وبالتالي تكريس مفهوم الاكتساح الشعبوي، باستثمار الخطاب العاطفي سياسياً وثقافياً؟

الطرح العلماني كما تقدمه الآلة الثقافية العلمانية جاء تعبيراً عن قناعاتٍ وعقائد وتصوراتٍ تمتح بقوةٍ من البناء العمراني الشكلي للوجود الغربي في صورته الحداثية العقلانية. نحن إذن أمام التجلي العقلاني للفن في صورته الأوروبية ذات التاريخ الأنواري والحداثي وما بعد حداثي، وفي التمظهرات المتعددة للوجود الغربي في مدارسه الوضعية والوجودية والعقلانية والفوضوية وانعكاساتها المباشرة على الفن رومانسياً وسورياليّاً وواقعياً واجتماعياً.

إن جل الانتاجات السينمائة والتلفزيونية، بالرغم من حديثها المتكرر عن الواقع المغربي، ظلت مرهونةً بتقاسيم المشهد الفلسفي الغربي بتياراته المختلفة، إلى الحال التي بدأ فيها المشاهد المغربي البسيط يدرك ويتطبع تدريجياً مع هموم وإشكالات وقضايا خاصةٍ تهم مجتمعات أخرى غير مجتمعه.

إن هذا النقد غالباً ما ترفعه أقلام الإسلاميين تبتغي بذلك إفقاد الجانب العلماني توازنه، والنيل منه بلغته الخاصة، وبالتالي

إفقاده المشروعية الفنية، المشروعية التي جعل الحداثة والواقعية والجرأة عناوينها الخاصة.

ليس الفن وسائل ووسائط ولغةً فقط، بل الفن قدرةٌ وفعلٌ وخروجٌ إلى الواقع بقوة الإبداع، هو قدرةٌ على اختراق الوعي واختراق اللغة واستيعاب أطروحات المجتمع. إن الفن بهذا المعنى خروجٌ من حقل التعويض والتماس البدائل والنماذج المقابلة. بمعنى آخر، ليست جدة الطرح الفني هي في ملء الفراغ الطبيعي والاجتماعي والعاطفي بما هو متاحٌ، أو بما هو مطلوبٌ سياسياً واجتماعياً وحركياً، لكن أطروحة الفن تتجاوز هذا المعنى.

أليس الفن تجلٍ روحي ظاهره الإبداع في ساحة اللغة والواقع والحركة والجمال، وباطنه توقٌ إلى مملكة الروح والسمو والكمال والجلال؟

يطرح المشهد الفني المغربي في جانبيه العلماني وإنتاجه المرئي والمسموع والمكتوب والمنحوت، والإسلامي في بعده النقدي، جملة من الإشكالات العويصة، والتي تعود بنا في مجملها إلى محددات التشكل العقلي في البلاد العربية والإسلامية، وكذا الأزمة التي تطرحها تركيبة هذا العقل وقدرته على التعاطي مع التحديات الخارجية، الإشكالات التي تعبر عن نفسها ضمن ثقافة الإلحاق بالآخر الغربي، والتغييب شبه الكامل للمقدرات والطاقات الإبداعية.

إن المتأمل في المنتج الفني المغربي في بعده العلماني، والناظر كذلك للتصور الإسلامي لظاهرة الفن، يدرك ـ كما يقول خالد حاجي ـ مدى تغلغل الأزمة الوجودية الغربية داخل بنية العقل المغربي. لقد صار الفرد يطلب من الفن ما يعينه على دفع الرتابة؛ أي: ما يعوض به إحساسه المفقود بتجدد الكون في كل لحظةٍ من اللحظات. لم يعد الفن ضرباً من «التسبيح»، يسجل وقفة اندهاشٍ أمام الكون المتحرك، ووقفة تأملٍ في حسن الصنعة وقدرة الصانع، بل صار الفن وسيلةً ترفيهيةً يلجأ إليها الفرد ليروح عن ذاته، خلال سعيه نحو تحقيق عالم اصطناعي آخر؛ أي: خلال خروجه من العالم الحسي المعطى[1].

إن اشكالية الفن في الطرحين العلماني والإسلامي، هي في ذاتها إشكالية النهضة والحداثة، حيث لا تكاد تخرج في كلا التناولين عن السؤال التقليدي والمزمن: كيف نلتحق بالغرب؟ أو كيف نثور على الغرب حتى نحقق معه الندية، ونقف مثله في صدارة التاريخ؟

(١) المنعطف ع ١٨/ ١٩ ـ ص٤٩.

خاتمة

لم يكن من اليسير في هذه المقاربة الفكرية أن نحافظ على ميزان الاعتدال الذي رسمناه خطاً معرفياً خلال تفاصيل هذه الدراسة، لكن ـ كما يقال ـ في ثنايا التفاصيل يدخل الشيطان، وليس الشيطان هنا سوى تيار السياسة المتحكم، التيار الذي ما ترك مفصلاً من مفاصل الدراسة الخمسة، إلا وأطل عليها، على استحياءٍ حيناً، وبجرأةٍ شديدةٍ أحياناً أخرى.

بقدر ما كانت الرسالة العلمية تنادي بتحرير المقولات والآراء المختلفة، كما صدرت عن أصحابها، بقدر ما كان الجهد منصباً في مدافعة إغراءات الإيديولوجيا واستدراجاتها اللامتناهية عبر مدارج التصورات المعيارية وأحكام القيمة الجاهزة.

كان الجهد بحق منصباً على نفض غبار الإيديولوجيا، بل والحفر في أروقة البناءين معاً على جذور المعرفة الحقة ـ بتعبير فوكو ـ، ثم تهوية دهاليز المعرفة والفكر ـ بتعبير نصر حامد أبو زيد ـ ومن خلال تبيئة سليمةٍ ومحاينةٍ للمفاهيم ـ كما يقول

الجابري ـ فإن نداء الحداثة المبدعة ـ بتعبير طه عبد الرحمٰن ـ سيضع بثباتٍ على عتبة التيارين الإسلامي والعلماني، سؤال الهوية والثقافة والحق في الاختلاف والحق في الإبداع والحق في الوجود.

إن النقاش الذي ميز الساحة الثقافية المغربية قد يفصح في ظاهره عن أزمة انشطارٍ اجتماعي وتاريخي داخل مكون الهوية والحضور الإنساني في الواقع الآني، وكذا تفكك آليات استشراف المستقبل، وهو ما يؤشر واقعياً عن ميلاد مجتمع مغربي بوجهين اثنين، أحدهما يعيش أصالته وهويته وتاريخه ولغته داخل حدود الثقافة والدين والمقدس والتراث، والثاني يبحث عن حداثته ومستقبله ضمن مكونات الفكر الغربي بغطاءٍ علماني، يصوغ كينونته وفق عقائد الكونية والحقوق الأممية والحق الطبيعي.

لكن في المقابل، فان هذا الجدل الثقافي قد يبرز في الصورة وجهاً آخر للتداول، وجه باطنه الرحمة وإشارات الأمل المبشرة. فمن الطبيعي أن تولد حدة الانفصام الثقافي والاجتماعي، نقاشاً معرفياً عميقاً بدأ يتخطى في بعض حيثياته حدود الحرج والمساءلة، زحفاً على كل مفاصل المجتمع وكهوفه الثقافية والمعرفية.

لقد أبان الخلاف الثقافي الإسلامي العلماني الذي تواترت حدته في الآونة الأخيرة عن وجهٍ آخر للفكر المغربي في أصالته وحداثته. كيانٌ ثقافي أثبت قدرته على محاورة ذاته والكشف عن

كل مخبوءاته في ساحة الوعي والتداول الثقافي، إذ لم يصبح في ظل الخلاف البناء مجال للهروب إلى الوراء أو النكوص داخل الذات أو في الآخر. ليس هناك ما يدعو إلى الخوف أو التوجس، فالذات الإسلامية أقوى وأمتن من أن يخاف عليها، والفكر العلماني هو جزءٌ من الواقع لا يمكن المزايدة عليه، وليس بعد الآن لأحدٍ أن يسأل عن حق الآخر في الوجود، أو يصادر حقه في التعبير أو حقه في الاختلاف.

وبقدر ما كشف التحقيق المعرفي عن أوجه الموضوعية والعلمية والموسوعية والرحابة الفكرية في ثنايا النقاشات الإسلامية والعلمانية على السواء ـ وهي القاعدة الأكثر رحابةً وشساعةً في الفكر المغربي ـ بقدر ما كشف أيضا عن بعض الأوجه المتطرفة في الخطابين، أوجه مصابةٍ بلوثة الانتماء غير الحصري إلى ثقافة الآخر.

ليس للتطرف الفكري قاعدةٌ جماهيريةٌ عريضةٌ، فهو في الواقع ليس بحاجةٍ إليها؛ لأن شرعيته ليست في تاريخيته أو في جماهيريته أو تماسك خطابه؛ بل شرعيته في امتلائه بذاته ـ كما يقول الجابري ـ لذلك فهو لا يحتاج عملياً إلا إلى تلك الطليعة المعدودة العناصر والتي تحدث الصخب الإعلامي المطلوب، والذي يعطي الانطباع بحقيقةٍ غير حقيقته، ويرسم واقعاً غير الواقع الأصلي، وثقافةً غير الثقافة الأصل.

ولأن التطرف الفكري جزءٌ من عقلية القهر الاجتماعي

والاستعباد السياسي والنخاسة الثقافية التي تعبر عن ذاتها عبر التماهي الكامل مع الآخر في حلول مازوشي، تصاب بسببه بداء العجز المزمن عن إبداع الحلول والنماذج واختطاط المسارات وافتكاك الفكر من مأزقه الوجودي والثقافي الراهن؛ لأن الأمر كذلك، كان لزاماً أن نولي وجوهنا شطر العقول المغربية المعروفة بالاتزان الفكري والموضوعية في التحليل، والالتزام بالأمانة العلمية.

إن النقاش الثقافي الذي بدأ يتلمس طريقه هذه السنوات الأخيرة فوق مسرح الحياة الفكرية، لهو بحق مولودٌ جديدٌ يحتاج إلى رعايةٍ وحمايةٍ بالغة الحساسية. ذلك أن الأمر في دقته يحتاج إلى مولداتٍ ثقافيةٍ ذات دفعٍ عالي المستوى، تمكن النقاش الثقافي المغربي من أخذ طريقه المناسب، ومن التعالي المعرفي على الحدود النفسية والعرفية التي تسيج الجغرافيا الثقافية داخل جزرٍ مذهبيةٍ معزولةٍ عن بعضها البعض.

لقد كانت حقيقة الإسلام كدينٍ وكثقافةٍ وككيانٍ تاريخي حاضرةً في السياسة والفن والمجتمع والبناء النفسي والقانوني، حاضرة في التحليل العلماني، ليس الحضور المعرفي هو مشكل الخلاف الثقافي، لم يكن إشكال الاختيار الثقافي أو الفئوية المعرفية داخل التراث الإسلامي، والتي حصرت المقروء العلماني في تواريخ خاصةٍ، نظير تاريخ الإلحاد وتاريخ الأزمات، أو أدب الاستثناءات العقدية والثقافية.

كل ما هناك، أن ثمة خلافاً حول موقع الإقلاع الثقافي، فليس من مهام العلماني أو مما يعنيه أن يؤصل للفكر والثقافة وللسياسة من داخل الإسلام أو التاريخ الإسلامي، ولقد رأينا كيف كان عبد الله العروي يتحدث عن مفاهيم الدولة والحرية والعقل والسُّنَّة والإصلاح... من منطلق التاريخ الذي يؤصل لثقافة العروي معرفياً ووجودياً.

ألم يكن حرياً بالعروي أن يتحدث عن تاريخه الخاص، تاريخه هو، لا عن التاريخ كما هو في الواقع؟ أن يتحدث عن العقل وعن السياسة وعن الدين كما يتصورها هو، لا كما هي في الواقع؟ أليس القطع مع الدين ـ هنا ـ يفضي الى وثوقيةٍ مطلقةٍ أشد معياريةً من ميتافيزيقا الخطاب الإسلامي نفسه؟ ألم يكن العروي في عرضه لمنتخبات مفاهيمه الخاصة خطيباً واعظاً أكثر منه باحثاً محللاً؟

وفي الوقت نفسه، ألم يكن حرياً بالتناول الإسلامي أن يدرك هذا النقاش في أبعاده الخاصة وأن يتفادى أدبيات إثبات الذات وردود الأفعال، وأن يستبدل خطاب الأسلمة، وهو الخطاب المأزوم، الخطاب الناجم عن الصدمات الثقافية المتلاحقة، وعن حالة الاستدراج الثقافي في الفلك العلماني؟ ألم يكن حرياً أن يفتك خطابه وأن يعتق فكره، وأن يرفع العقال عن العقل حيث يكون بالإمكان بدء قصة الحضارة وتاريخ الوجود الفعلي؟

فهرست المصادر والمراجع

١ ـ **القرآن الكريم**.

٢ ـ الأوراغي محمد، **لسان حضارة القرآن**، دار الأمان، ٢٠١٠م.

٣ ـ ابن القيم الجوزية، **الطرق الحكمية**، دار البيان، بيروت، ١٩٨٦م.

٤ ـ إبراهيم بيومي، **الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا**.

٥ ـ بلال التليدي، **حوار مع العلمانيين بالمغرب**، طوبرس، ٢٠٠٣م.

٦ ـ **الإسلاميون والعلمانيون**، طوبريس، ٢٠١٠م.

٧ ـ بنعبدلاوي المختار، **الأصولوية المغربية**، نوافذ أكتوبر، ١٩٩٩م.

٨ ـ بدوي عبد الرحمٰن، **تاريخ الالحاد**.

٩ ـ التجكاني محمد الحبيب، **قضية مدونة الأحوال الشخصية بالمغرب**، مكتبة النجاح، البيضاء، ١٩٩٤م.

١٠ ـ الجابري محمد عابد، **وجهة نظر**، المركز الثقافي العربي، بيروت، تبيئة المفاهيم، مواقف.

١١ ـ الحضن، الجمعية الوطنية، ط١، ٢٠٠٥م.

١٢ ـ سلسلة العدالة والتنمية، **مذكرة حول تعديل مدونة الأحوال الشخصية**، ٢٠٠١م.

١٣ ـ حجازي مصطفى، **التخلف الاجتماعي وسيكولوجية الإنسان المقهور**، معهد الانماء العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

١٤ ـ سعيد شبار، **النخبة والإيديولوجيا والحداثة**، ط٢، ٢٠١٢م.

١٥ ـ سبيلا محمد، **الأسس الفكرية والثقافية لحقوق الإنسان**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠١٠م.

١٦ ـ السعيدي عثمان، **الفرونكفونية والسياسة اللغوية بالمغرب**.

١٧ ـ السيد رضوان، **الجماعة والمجتمع والدولة**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧م.

١٨ ـ السيد ولد أباه، **المسألة الدينية والسياسية**.

١٩ ـ صلاح الصاوي، **نحو مسيرة للعمل الإسلامي**.

٢٠ ـ الشامي علي، **الحضارة والنظام العالمي**.

٢١ ـ ضريف محمد، **الدين والسياسة**، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، البيضاء، ٢٠٠٠م.

٢٢ ـ رشيد عبود، **الأحوال الشخصية**.

٢٣ ـ ربيع التريكي، **الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر**.

٢٤ ـ الزاهي نور الدين، **نوافذ**، أكتوبر ١٩٩٩م.

٢٥ ـ علال الفاسي، **في النقد الذاتي**.

٢٦ ـ عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، من **ديوان السياسة السُّنَّة والإصلاح**، **محاورة فكر عبد الله العروي**، **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٠م.

٢٧ ـ فريد الأنصاري، **البيان الدعوي**، **مفهوم العالمية**، **الأخطاء الستة**، منشورات رسالة القرآن، ٢٠٠٧م.

٢٨ ـ محمد يتيم، **أطروحات حول الدين والسياسة**، نوافذ، أكتوبر ١٩٩٩م.

٢٩ ـ منير شفيق، **الأسس الفكرية لمفهوم حقوق الإنسان في الغرب**.

٣٠ ـ هيغل، **مبادئ فلسفة الحق**.



فهرست الجرائد والمجلات والدوريات

١ ـ التجديد.

٢ ـ الاتحاد الاشتراكي.

٣ ـ الأحداث المغربية.

٤ ـ العلم الأسبوعي.

٥ ـ الرأي العام، لسان حزب الشورى والاستقلال.

٦ ـ جريدة الفجر.

٧ ـ جريدة الصباح المغربية.

٨ ـ الصباح المصرية.

٩ ـ جريدة المساء.

١٠ ـ رسالة التقريب بين المذاهب.

١١ ـ الدارجة والسياسة اللغوية في المغرب، المركز المغربي للدراسات والأبحاث المعاصرة، ٢٠١٢م.

١٢ ـ المنعطف المغربية، وجدة.

١٣ ـ نوافذ، المغرب.

١٤ ـ مجلة الاجتهاد.


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa for Research and Studies Center